طبعة جديدة منقحة

البرنامج التدريسي

للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول

للسيّد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس)

القسم الثاني

محمود العيداني

منشورات

معالم الفكر

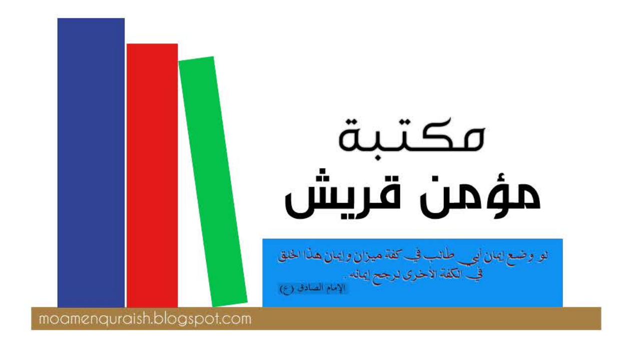
البرنامج التدريسي للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر

القسم الثاني

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م



منشورات

معالم الفكر

بيروت - لبنان - طريق صيدا القديمة - الشياح

تلفون: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٠٩

البرنامج التدريسي للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر
القسم الثاني

محمود العيداني

منشورات
معالم الفكر


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعد...

إنّ التطوّر المعرفي الذي يشهده عالمنا اليوم في مختلف المجالات، بخاصّة بعد ثورة الاتصالات الحديثة التي هيأت فرصاً فريدة للاطلاع الواسع، ودفعت بعجلة الفكر والثقافة والتعليم إلى آفاق واسعة.

وغدا الإنسان يترقّب في كلّ يوم تطوّراً جديداً في البحوث العلمية، وفي المناهج التي تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسية حبيسة الماضي ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثورة الاسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني قدس سره، انبثقت ثورة علمية وثقافية كبرى، مما حدا برجال العلم والفكر في الجمهورية الإسلامية أن يعملوا على صياغة مناهج دراسية جديدة لمجمل العلوم الإنسانية، الإسلامية بشكل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً في الكتب الدراسية في الحوزات العلمية والجامعات الأكاديمية.

وفي ظل إرشادات قائد الجمهورية الإسلامية الإمام الخامنئي(مدّظله)؛ أخذت المؤسسات العلمية والثقافية على عاتقها تجديد الكتب الدراسية وتحديثها على

مختلف الصعد، بخاصة مناهج الحوزة العلمية، التي هي ثمرة جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعة المصطفى ﷺ العالمية إلى تبنّي المنهج العلمي الحديث في نظامها الدراسي، وفي التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسية لمختلف المراحل الدراسية ولجميع الفروع العلمية، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيّرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمعرفة.

فقامت بمخاطبة العلماء والأساتذة، ليساهموا في تدوين كتب دراسية على الأُسس المنهجية الحديثة للعلوم الإسلامية خاصّة، ولسائر العلوم الإنسانية: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأُصول، وعلم الكلام والفلسفة، والسيرة والتأريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمي الأصيل المتّبع في الحوزات العلمية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام الرسالية.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعة المصطفى العالمية ﷺ إلى تأسيس «مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر» لتحقيق، وترجمة، ونشر كلِّ ما يصدر عن هذه الجامعة الكبيرة، مما ألفه أو حقّقه العلماء والأساتذة في مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ، البرنامج التدريسي للحلقة الثانية (القسم الثاني)، من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر رحمه الله هو مفردة من مفردات هذه المنظومة الدراسية الواسعة، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور محمود العيداني.

ويحرص مركز المصطفى ﷺ العالمي على تسجيل تقديره لمؤلفه الجليل على مابذله من جهد وعناية، كما يشكر كلٌ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفي الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذة وأصحاب الفضيلة. للمساهمة في ترشيد هذا المشروع الإسلامي بما لديهم من آراء بنّاءة وخبرات علمية ومنهجية، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عادة، لتلافيهما في الطبعات اللاحقة، نسأله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي
للترجمة والنشر

كلمة مركز المصطفى العالمي للدراسات والتحقيق

وضعت الحوزات العلمية ـ عبر تاريخها المجيد ـ مهمّة التربية والتعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسية، الأمر الذي ضمن إيصال معارف الإسلام السامية وعلوم أهل البيت إلينا خلال الأجيال المتعاقبة بأمانة علمية صارمة، وفي هذا الإطار جاء اهتمام الحوزات العلميّة بالمناهج الدراسية التعليمية.

وممّا لا شكّ فيه، أنّ التطوّر التكنولوجي الذي شهده عصرنا الحالي وثورة الاتصالات الكبرى أفرزتا تحوّلاً هائلاً في حقول العلم والمعرفة، حتى أصبح بمقدور البشرية في عالم اليوم أن تحصل على المعلومات والمعارف اللازمة في جميع الفروع بسرعة قياسية وبسهولة ويسر. فقد حلّت الأساليب التعليمية الحديثة والمتطورة محلّ الأساليب القديمة والموروثة كمّا ونوعاً، وسارت هذه التطّورات بسرعة نحو تحقيق الأهداف التعليمية المنشودة.

وبرزت جامعة المصطفى العالمية في هذا المجال كمؤسسة إسلامية تعليمية حوزوية وأكاديمية تأخذ على عاتقها مسؤولية إعداد الكوادر العلمية والتعليمية غير الإيرانية في مجال العلوم الإسلامية، حيث تعكف أعداد غفيرة من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفة على مواصلة الدراسة في مختلف المستويات التعليمية وضمن العديد من فروع العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية التابعة لهذه الجامعة.

وبطبيعة الحال، إنّ العلوم والمعارف الإسلامية التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان والأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعة المصطفى ﷺ العالمية إلى تدوين مناهج حديثة وكتب دراسية تستجيب لطبيعة التمايز الذي يفرضه تنوّع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكّد أساتذة الحوزة ومفكّريها ولا سيّما الإمام الخميني ﵀، وسماحة قائد الثورة الإسلامية (دام ظله) على ضرورة أن يستند التعليم الحوزوي إلى الأساليب الحديثة المستلهمة من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهري، وأن يتمّ سوقه نحو مسارات التألّق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمة المهمّة التي ألقاها سماحة قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظله) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

> بالطبع، إنّ حركة العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجيلاً متسارعاً في حقول العلم والتكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين ... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسية يجب علينا توضيح العبارات والأفكار التي تتضمّنها تلك المناهج إلى الدرجة التي تنزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نُهبط بمستوى الفكرة.

في الحقيقة، لقد استطاعت الثورة الإسلامية المباركة في إيران ـ ولله الحمد ـ أن تسند المحافل العلمية والجامعات بطاقات وإمكانات هائلة لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت ﵈ وبفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمة لإحداث طفرة في النظام التعليمي، أناطت جامعة المصطفى ﷺ العالمية مهمّة ترجمة وطباعة ونشر المناهج الدراسية التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى ﷺ العالمي، وذلك بالاعتماد على اللّجان العلمية والتربوية الكفوءة، وتنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهمية الإقليمية والدولية الخاصّة بها.

وللحقيقة فإنّ جامعة المصطفى ﷺ العالمية تملك خبرة عالية في مجال تدوين المناهج

الدراسية والبحوث العلمية، حيث حقّقت تحوّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفة، وذلك من خلال تجربتها في تدوين المناهج الدراسية في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية».

وكانت حصيلة الإنجازات العلمية لهذه الجامعة في مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتي منهج دراسي لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتي منهج وكرّاسةٍ علميّة، والتي نأمل بفضل العناية الإلهية وفي ظلّ رعاية الإمام المهدي المنتظر ﷺ أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية المحمدية الأصيلة.

وبدوره يشدّ مركز المصطفى ﷺ العالمي على أيدي الروّاد الأوائل ويثمّن جهودهم المخلصة، كما يعلن عن شكره للتعاون البنّاء للّجان العلمية التابعة لجامعة المصطفى ﷺ العالمية على مواصلة هذه الانطلاقة المباركة في تلبية المتطلبات التربوية والتعليمية من خلال توفير المناهج الدراسية طبقاً للمعايير الجديدة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم الذي يحمل عنوان البرنامج **التدريسي للحلقة الثانية** (القسم الثاني)، **من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر** ﵀ **هو** ثمرة جهود الأستاذ الفاضل **الدكتور محمود العيداني**، ويحرص مركز المصطفى العالمي على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعناية، كما يشكر كلّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا يفوتنا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذة وأصحاب الفضيلة أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، وبما يستدركونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه في الطبعات اللاحقة.

نسأله تعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي

للدراسات والتحقيق

الفهرس

الدليل العقلي (الأدلة المحرزة ٢)

تعارض الأدلة

الدليل العقلي (الأدلة المحرِزة ٢)

١. إثبات القضايا العقلية

٢. حجيّة الدليل العقلي

١١٢

تمهيد

المدخل

ذكرنا سابقاً أنّ الأدلة المستعملة في عملية الاستدلال الفقهي نوعان:

أدلة محرزة وأصول عملية، وأنّ الأدلة المحرزة قسمان: الدليل المحرز الشرعي، والدليل المحرز العقلي، وقد انتهينا إلى هنا من القسم الأول من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعي، ووصلت النوبة الآن إلى القسم الثاني وهو الدليل العقلي.

ويعتبر هذا الدرس تمهيداً لهذا البحث وهيكلة عامة لما سيتم طرحه فيه، والذي لابدّ فيه أن يكون مسألة أصولية تحمل ضابط هذه المسألة، ولهذا سنعرّف الدليل العقلي أوّلا، ذاكرين أنّ البحث في هذا الدليل، يكون مرة بحثاً صغروياً، ومرة كبروياً، مع ذكر المراد منهما، ثمّ نقسّم القضايا العقلية إلى عناصر مشتركة وغير مشتركة، فإذا كانت مشتركة، فمن الواضح دخول كلا نوعي البحث فيها في علم الأصول، وأمّا غير المشتركة، فقد يكون بعض الأبحاث المتعلّقة بها بحثاً أُصولياً كبحث حجيّة هذه القضايا، فإنّه بحث أُصولي بعد أن كان عنصراً مشتركاً، نعم، لن نحتاج إلى هذا البحث إذا كان الإدراك العقلي لهذه القضايا قطعياً؛ إذ قد فرغنا سابقاً من حجيّة القطع الذاتية من أي منشأ قد نشأ.

حدود الدرس

الدليل العقلي

تمهيد

الدليل العقلي: كلّ قضية يدركها العقل، و يمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي، و البحث عن هذه القضايا العقلية، تارة: يقع صغروياً في صحة القضية العقلية و مدى إدراك العقل لها. وأخرى: يقع كبروياً في حجيّة الإدراك العقلي لها.

و القضايا العقلية على قسمين:

أحدهما: قضايا تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كالقضية العقلية القائلة: إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته.

و الأخر: قضايا مرتبطة بأحكام شرعية معيّنة، كحكم العقل بحرمة المخدِّر قياساً له على الخمر لوجود صفة مشتركة و هي: إذهاب الشعور، و حكم العقل بحرمة الكذب لأنّه قبيح.

و القسم الأول، يدخل بحثه الصغروي و الكبروي معاً في علم الأصول، فقد يبحث عن أصل وجود إدراك عقلي، و هذا بحث صغروي، و قد يبحث عن حجيّته، و هذا بحث كبروي، و كلاهما أصولي لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

والقسم الثاني، لا يدخل بحثه الصغروي في علم الأصول، لأنّه بحث في عنصر غير مشترك، و إنّما يدخل بحثه الكبروي في هذا العلم، لكونه بحثاً في عنصر مشترك، كالبحث عن حجيّة القياس، و هكذا يتضح أن البحث الصغروي لا يكون أصولياً، إلّا في القسم الأول، وأنّ البحث الكبروي أصولي في كلا القسمين.

غير أنّ الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجيته للفراغ عن حجيته بعد الفراغ عن حجيّة القطع، و إنّما نحتاج إلى البحث عن حجيته، إذا لم يكن قطعياً كالقياس مثلاً:

و سوف نصنف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين:

أحدهما: صغروي في إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة.

و الآخر: كبروي في حجيّة إدراك العقل غير القطعي.

خلاصة الدرس

كان درسنا لهذا اليوم تمهيداً للبحث في القسم الثاني من قسمي الأدلة المحرزة وهو: الدليل العقلي، فتركّز جهدنا فيه في هذا الدليل، وما ننوي القيام به في عناوين هذا البحث القادمة.

ولهذا بدأنا أوّلاً ببيان المراد من الدليل العقلي، وأنّ البحث فيه قد يكون صغروياً في صحة القضية العقلية ومدى إدراك العقل لها، وأخرى يقع كبروياً في حجيّة هذا الذي أدركه العقل.

ثمّ قسّمنا القضايا العقلية التي يدركها العقل إلى عناصر مشتركة وغير مشتركة؛ ليتضح أنّ كلا البحثين الصغروي والكبروي بالنسبة للقسم الأول أصولي بعد أن كان عنصراً مشتركاً، وأن العنصر غير المشترك لا يقع بحثه أصولياً إلّا بالنسبة إلى البحث الكبروي وهو الحجيّة؛ فإنّها عنصر مشترك لابدّ من بحثه في علم الأصول، وطبعاً في حالة ما إذا كان الإدراك العقلي لهذا العنصر غير قطعي؛ إذ لو كان قطعياً فإنّه يكون حجّة بلا شكّ بعد ما ذكرناه وأثبتناه سابقاً من حجيّة القطع من أي سبب نشأ.

أسئلة محورية

١. عرف الدليل العقلي ذاكراً معنى كلمة «يمكن» الواردة فيه.

٢. ما المراد من البحث الصغروي والكبروي في الدليل العقلي؟

٣. إذا كانت القضية العقلية لا تشكل عنصراً مشتركاً، فهل يقع بحثها في علم الأصول؟ أذكر دليلاً على ما تدّعي.

٤. ما الدليل على أنّ الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجيته؟

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنّف ﵀ في التعريف أنّ الدليل العقلي الذي يبحث في علم الأصول هو ما يمكن أن يكون دليلاً، ومعنى هذا هو أن من الممكن أن نبحث في قضية عقلية فيثبت بعد البحث أنّها لا تصلح دليلاً كما في القياس مثلا، ألا يعتبر البحث في مثل هذه القضايا تضييعا للوقت؟ ولماذا؟

٢. ما المراد من قوله: «مدى إدراك العقل لها ـ القضية العقلية ـ؟

٣. لماذا كان البحث في صحة القضية العقلية ومدى إدراك العقل لها بحثاً صغروياً، والبحث في حجيّة الإدراك كبروياً، ولم يكن العكس هو الصحيح؟

تطبيقات

التطبيق الأول

إذا رجعت إلى المراحل التي مرّ بها بحث الدليل المحرز الشرعي، لوجدتها ثلاث مراحل، الأولى: تحديد الدلالة، والثانية: إثبات صدورها، والثالثة: إثبات حجيتها، ولو تأملت في البحث في الدليل المحرز العقلي وحلّلت هذا البحث، لوجدت أنّه يمر أيضاً بهذه المراحل؛ فإنّ البحث الصغرويّ هو الذي يشتمل على المرحلتين الأولى والثانية، والكبرويّ يمثل المرحلة الثالثة.

وهذا ينطبق حتى على البحث في العناصر غير المشتركة أيضاً، إلا أنّ فرقها عن المشتركة هو: أن المرحلة الأولى والثانية في هذه العناصر لا يقع بحثها في علم الأصول.

التطبيق الثاني

قال المصنّف ﵀ في مقدّمة رسالته العملية «الفتاوى الواضحة» تحت عنوان «مصادر الفتوى»:

وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة.

تأمل في هذا الكلام، ثمّ حاول عن طريق البحث والتقصّي أن تجيب عن هذين السؤالين:

١. إذا كنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي، فلماذا نطرح هذا البحث في علم الأصول؟

٢. ما معنى قوله: «اختلف المجتهدون والمحدثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا»؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثانية*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج١، ص ٤٧٣؛ *تقريرات* السيد محمود الهاشمي: ج٤، ص١١٩؛ و*تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر: ج٨، ص ٣٠٨.

٣. *الفتاوى الواضحة*: السيد محمد تقي الحكيم: ج١، ص ١٠٧.

٤. *أصول الفقه*، العلّامة المظفر: ص ١٥٧.

٥. *الأصول العامة للفقه المقارن*، السيد محمد تقي الحكيم: ص ٢٦٣.

١١٣
إثبات القضايا العقلية

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّ البحث في الدليل العقلي نوعان:

بحث صغروي، وبحث كبروي، وبعد التمهيد الذي تقدّم، ندخل بهذا الدرس في البحث الصغروي الذي عبّرنا عنه سابقاً بأنّه البحث في صحة القضية العقلية ومدى إدراك العقل لها.

ولكي تكون على بينة مما نبحثه فلا تضيع الجهود هنا وهناك، لابدّ من تقديم مدخل لهذا البحث هو ما بين أيدينا من الدرس، والذي يقدّم فيه المصنّف قدس سره تقسيمات مختلفة للقضايا العقلية التي تمثّل عناصر مشتركة، نذكر هذه التقسيمات الواحدة تلو الأخرى مع أمثلة لكلّ واحد منها.

حدود الدرس

١. إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقليّة

القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، و أدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن أن تقسّم كما يلي:

أوّلاً: تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، و ما يكون عقلياً غير مستقل.

و المراد بالأوّل: ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه.

و المراد بالثاني: ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية كذلك.

و **مثال الأول**: القضية القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، فان تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً، لا يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

و **مثال الثاني**: القضية القائلة: إنّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته، فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة، و هي وجوب الصلاة.

ثانياً: تنقسم القضية العقلية إلى قضية تحليلية، و قضية تركيبية.

و المراد بالقضية التحليلية: ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة معيّنة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري.

و المراد بالقضية التركيبية: ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه و حقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً: تنقسم الأدلة العقلية المستقلّة التركيبية في دلالتها إلى سالبة و موجبة.

و المراد بالسالبة: الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي.

و المراد بالموجبة: الدليل العقلي المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي.

و **مثال الأوّل**: القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

و **مثال الثاني**: القضية المشار إليها آنفا القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته.

و القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها. فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية، و هذا ما سنراه في البحوث الآتية ان شاء اللّٰه تعالى.

خلاصة الدرس

كان درسنا لهذا اليوم كالمدخل للبحث الأول من بحثي الدليل العقلي، وهو البحث الذي وصفناه بالصغروي في ما سبق، وأسميناه أيضاً بإثبات القضايا العقلية.

وقد تناولنا في هذا الدرس مجموعة من التقسيمات للقضايا العقلية التي تعتبر عناصر مشتركة، فقسّمناها إلى المستقلة وغيرها، وإلى التحليلية والتركيبية، ثمّ قسّمنا القضايا العقلية التركيبية، إلى سالبة وموجبة، وذكرنا لكلّ هذه التقسيمات توضيحاً ومثالاً، وأنهينا البحث بدعوى أن القضايا العقلية متفاعلة متداخلة في ما بينها؛ فقد تكون التحليلية داخلة في البرهنة على قضية تحليلية أو تركيبية وبالعكس كما سنرى في ما يأتي من بحوث إنّ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. تقسّم القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة إلى: ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، وما يكون دليلاً عقلياً غير مستقل، وضّح المراد من كلّ من هذين القسمين مع التمثيل.

٢. تنقسم القضايا العقلية المبحوث عنها في علم الأصول إلى قضايا تحليلية وقضايا تركيبية، وضّح المراد بكل منهما مع التمثيل.

٣. تنقسم القضيا العقلية المستقلة التركيبية إلى قسمين، أذكرهما موضحاً إياهما مع التمثيل.

٤. القضايا العقلية متفاعلة في ما بينها، ما المراد من ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. قرأنا في المنطق أنّ صحّة كلّ قسمة تحتاج إلى مجموعة أمور، منها: وجود جهة للقسمة يتمّ على أساسها التقسيم، ومنها: وجود ثمرة لتلك القسمة، فما هي جهة وفائدة القسمة في الأنواع الثلاثة من التقسيم التي ذكرها المصنّف في هذا الدرس؟

٢. لو تأملت في هذا البحث، لوجدت المصنّف استعمل تعبيرين مختلفين أثناءه، هما: الدليل العقلي، والقضية العقلية، فهل هما بمعنى واحد؟ أم أن معناهما مختلف؟ ما الدليل على ما تقول؟

٣. ذكر المصنّف سابقاً أن القضايا العقلية التي ليست عنصراً مشتركاً تبحث أيضاً في علم الأصول، فلماذا خصّ البحث الذي بين أيدينا بالعناصر المشتركة في قوله:«القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط»؟

٤. تأمل في الفقرة الأخيرة التي ذكرها المصنّف رحمه الله في هذا البحث، وهي قوله: «والقضايا العقلية متفاعلة في مابينها... .»، ما الفائدة التي توخّاها المصنّف من ذكرها؟

تطبيقات

قال العلاّمة المظفر رحمه الله:

إن الدليل العقلي ـ أو فقل: ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي ـ ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، وما لا يستقل به.

وبتعبير آخر نقول: إنّ الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات، وعلى كلّ حال، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول: إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لابدّ له من علّة؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علّة... .

وهذه العلّة هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، وإذا كان كذلك، فإنّ كلّ قياس لابدّ أن يتألف من مقدّمتين، وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين، فالدليل الذي يتألف منهما يسمى دليلاً شرعياً في قبال الدليل العقلي، ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكون كلّ منهما أو إحداهما عقلية، أي مما يحكم به العقل من غير اعتماد على حكم الشارع، فإنّ الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقلياً، وهو على قسمين:

١. أن تكون المقدمتان معاً عقليتين... .

٢. أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية...، وإنّما يسمى الدليل الذي يتألّف منهما عقلياً... .

أ) تأمل في هذه العبارة واستعملها في شرح وتوضيح ما ورد في الدرس.

ب) قارن بين تعريف السيد الشهيد الصدر‌رحمه‌الله، وبين ما ورد في هذه العبارة من تعريف له، هل تجد فرقاً؟

ج) ما هو القسم الوارد في رقم (١) في العبارة؟

د) ماذا تتوقّع أن يكون الجواب الوارد في رقم (٢) في العبارة؟ راجع للوصول لذلك كتاب *أصول الفقه*.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* بحث خارج المصنّف‌رحمه‌الله المذكورة في الدرس السابق.

٣. *أصول الفقه*، للعلّامة المظفر: ج٢، ص ١٥٨ـ ١٥٩.

١١٤

قاعدة استحالة التكليف بغَير المقدور (١)

المدخل

قلنا سابقاً: إنّ البحث في الدليل العقلي يمرّ بمرحلتين أساسيتين، أولاهما: إثبات القضايا العقلية التي تمثل البحث الصغروي للدليل.

وفي هذا الدرس نبحث أوّلاً قاعدة من القواعد التي ترجع إلى هذا البحث، وهي قاعدة (استحالة التكليف بغير المقدور).

والذي سنتطرق له في هذه القاعدة ـ في درسين متتاليين ـ هو الأمور التالية:

١. معنى القاعدة: والذي سنقول فيه: إنّ لها معنيين، هما: استحالة الإدانة، واستحالة التكليف.

٢. توضيح كلٍ من هذين المعنيين بالتفصيل.

٣. نتيجة البحث وبعض فروعها.

٤. إنّ إشتراط القدرة في التكليف قد يكون شرعياً، وقد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة الشرعية، وقد يكون عقلياً، فتسمى القدرة حينئذ بالقدرة العقلية.

٥. حالتا استحالة التكليف بغير المقدور من إطلاق وتقييد التكليف.

٦. ثمرة البحث.

ما سنتطرق له في هذا الدرس من هذه الأمور هو الأمور الأربعة الأولى، لنترك الأمر الخامس والسادس للدرس التالي إنّ شاء الله.

حدود الدرس

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور، و هذا له معنيان:

أحدهما: أنّ المولى يستحيل أن يدين المكلّف بسبب فعل أو ترك غير صادر منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة، لأنّ حق الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

و المعنى الآخر: أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع، و لو لم يرتّب عليه إدانة و مؤاخذة للمكلّف، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

و توضيح الحال في ذلك: أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل ـ كما تقدّم ـ على ملاك و إرادة واعتبار، و من الواضح أنّه ليس من الضروري أن يكون الملاك مشروطاً بالقدرة، كما أنّ بالإمكان تعلّق إرادة المولى بأمر غير مقدور، لأنّنا لا نريد بالإرادة إلا الحب الناشئ من ذلك الملاك، و هو مهما كان شديداً، يمكن افتراض تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير، و الاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضا أن يتكفّل جعل الوجوب على غير المقدور، لأنّ الاعتبار سهل المئونة، و ليس لغواً في هذه الحالة، إذ قد يراد به مجرد الكشف بالصياغة التشريعية التي اعتادها العقلاء عن الملاك و المبادئ، و لكنّ إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث و التحريك، فمن الواضح أنّ القدرة على مورده تعتبر شرطاً فيه، لأنّ داعي تحريك العاجز يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت.

و حيث إنّ الاعتبار الّذي يكشف عنه الخطاب الشرعي هو الاعتبار بهذا الداعي، كما

يقتضيه الظهور التصديقي السياقي للخطاب، فلابدّ من اختصاصه بحال القدرة، و يستحيل تعلّقه بغير المقدور.

و من هنا كان كلّ تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلّقة بدون فرق بين التكاليف الإلزامية وغيرها. و كما يشترط في التكليف الطلبي (الوجوب و الاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجري (الحرمة و الكراهة) لأنّ الزجر عما لا يقدر المكلّف على إيجاده، أو عن الامتناع عنه، غير معقول أيضاً.

و هكذا نعرف، أنّ القدرة شرط ضروري في التكليف، و لكنّها ليست شرطاً ضرورياً في الملاك و المبادئ. و لكنّ هذا لا يعني أنّها لا تكون شرطاً، فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتة و فعلية في حال القدرة و العجز على السواء، و يمكن ان تكون مختصة بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى و عدم الملاك رأساً.

و في كلّ حالة من هذا القبيل يقال: إنّ إدخل القدرة في التكليف شرعي. و قد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة الشرعية بهذا الاعتبار تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك، إذ يقال عندئذ: إنّ دخل القدرة في التكليف عقلي، و قد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة العقلية.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى القاعدة الأولى من القواعد التي تعتبر بحثاً صغروياً في الدليل العقلي، وهي: قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، فذكرنا أنّ لها معنيين، هما:

أوّلاً: استحالة الإدانة على فعل أو ترك غير مقدور، وذكرنا الدليل على ذلك وأنّه العقل.

ثانياً: استحالة التكليف بغير المقدور، وذكرنا معنى ذلك من خلال توضيح ما يشتمل عليه مقام الثبوت للحكم من الملاك والإرادة والاعتبار، وأنّ كلّا من هذه الأمور الثلاثة لا يشترط فيها القدرة على التكليف، فيمكن أن يكون الملاك في غير

المقدور، ويكون مراداً ومحبوباً للمولى، ويعتبره المولى بواسطة الجعل.

نعم، هذا إذا كان الجعل محض اعتبار وكشف عن الملاك والإرادة، وأمّا إذا لوحظ بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، وهو ما يكشف عنه الخطاب الشرعي بواسطة الظهور التصديقي السياقي للخطاب، فإنّ القدرة شرط فيه؛ لاستحالة انقداح داعي تحريك العاجز في نفس الجاعل العاقل الملتفت.

وهذا الكلام كما يجري في التكاليف الإلزامية، يجري في غيرها، وكما يجري في التكليف الطلبي يجري في الزجري أيضاً.

وبهذا ننتهي إلى نتيجة هي: أنّ القدرة شرط ضروري في التكليف في مرحلة الجعل والاعتبار، ولكنّها ليست شرطاً ضرورياً فيه في مرحلة الملاك والمبادئ، بل قد تكون شرطاً فيهما أحياناً؛ فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون فعلية حتى في حال العجز، فتكون القدرة عقلية، بخلاف القدرة الشرعية.

أسئلة محورية

١. لاستحالة التكليف بغير المقدور معنيان، أذكرهما مع التمثيل.

٢. ما معنى أنّ الملاك والإرادة ليس من الضروري أن يكونا مشروطين بالقدرة؟

٣. متى تكون القدرة شرطاً في الاعتبار والجعل؟

٤. يستحيل تعلّق الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب بغير المقدور، ما معنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٥. ما معنى القدرة الشرعية؟ وما معنى القدرة العقلية؟ أذكر مثالاً لما تقول.

أسئلة تخصصية

١. ادّعى المصنّف في بداية هذا الدرس أنّه يستحيل التكليف بغير المقدور، ما نوع الدليل الذي ذكره لذلك؟ ولماذا؟

٢. إذا كان الشارع يمكن أن يريد المستحيل ويحبه، فلماذا لم يجعله مقدوراً؟

٣. ذهب المصنّف إلى اعتبار القدرة في مرحلة الجعل والاعتبار بداعي البعث والتحريك، فهل يعتبر هذا الحكم العقلي من الدليل العقلي المستقل أم غير المستقل؟

٤. كيف تجمع بين قول المصنّف: «القدرة ليست شرطا ضرورياً في الملاك والمبادئ»، وقوله: «ذلك ـ أي: القول السابق ـ لا يعني أنّها لاتكون شرطاً».

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشهيد الصدرﷺ في *الحلقة الثالثة*:

والقدرة إنّما تكون في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلّف، فإنْ كان خارجاً عن اختياره، فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا تحريماً، سواءً كان ضروري الوقوع تكويناً، أو ضروري الترك كذلك، أو كان مما يقع ولم يقع ـ أي: وقد لا يقع ـ، ولكن بدون دخالة لاختيار المكلّف في ذلك، كنبع الماء في جوف الأرض؛ فإنّه في كلّ ذلك لا تكون القدرة محققة.

تأمّل في العبارة السابقة واستفد منها في شرحك للدرس.

التطبيق الثاني

قال المحقق النائيني في *أجود التقريرات*:

إنّ الطلب التشريعي كما ذكرناه هو تحريك عضلات العبد نحو المطلوب بإرادته واختياره، وجعل الداعي له لأنْ يفعل، ومن البديهي أنّه إنّما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي...، فالمطلوب دائماً هو الفعل الإرادي».

١. ما المراد من قوله: «الطلب التشريعي»؟

٢. ما المراد من قوله: «الفعل الإرادي»؟

٣. بيّن الارتباط بين هذا الكلام، وبين ما ذكره المصنّف في درس اليوم؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *الهداية في الأصول*: ج ٢، ص ٣٩.

٣. *أجود التقريرات*: ج ١،ص١٠٣،١٠٢موضوع: «الواجب التوصلي والتعبدي».

١١٥
قاعدة استحالة التكليف بغَير المقدور (٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق الأمور الستة التي سنتعرض لها في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، وقد تناولنا أربعة من تلك الأمور، وما بقي إلا أن نتناول الأمرين الآخرين منها.

أمّا الأمر الأول من هذين الأمرين، فنتعرض فيه إلى عموم القاعدة وشمولها لحالتي الإطلاق والتقييد؛ فإنّها جارية سواءً أكان التكليف مطلقاً أم كان مقيداً بقيد مقدور للمكلّف.

وأمّا الثاني، فهو ثمرة هذا البحث على كلا المعنيين المذكورين سابقاً للقاعدة.

حدود الدرس

(قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور) (٢)

و لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور، بين ان يكون التكليف مطلقاً من قبيل أن يقول الآمر لمأمورة: «طرْ في السماء»، أو مقيداً بقيدٍ يرتبط بإرادة المكلّف و اختياره من قبيل أن يقول: «إن صعدتَ إلى السطح فطر إلى السماء»، فإنّ التكليف في كلتا الحالتين مستحيل.

و الثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة (المعنى الأول) واضحة.

و أمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني) فقد يقال: إنّها غير واضحة إذ ما دام العاجز غير مدان على أي حال، فلا يختلف الحال، سواءً افترضنا أنّ القدرة شرط في التكليف أو نفينا ذلك و قلنا: بان التكليف يشمل العاجز، إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة، و لكنّ الصحيح وجود ثمرة، على الرغم من أن العاجز غير مدان على أي حال، وهي تتصل بملاك الحكم، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعلياً في حقّه و قد فاته بسبب العجز لكي يجب القضاء مثلاً، أو أنّ الملاك لا يشمله رأساً فلم يفته شيء ليجب القضاء، أي أن نعرف أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك أو لا، فإذا جاء الخطاب الشرعي مطلقا و لم ينص فيه الشارع على قيد القدرة ظهرت الثمرة، لأننا إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته كما تقدّم، كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينة على تقييد إطلاق الخطاب، فكأنّه متوجّه إلى القادر خاصّة و غير شامل للعاجز، و في هذه الحالة لا يمكن إثبات فعلية الملاك في حقّ العاجز، و أنّه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً، لأنّه لا دليل على ذلك نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزامية، وبعد سقوط المدلول المطابقي للخطاب، و تبعية الدلالة الالتزامية على الملاك للدلالة المطابقية على التكليف، لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حق العاجز، و ان لم نقل باشتراط القدرة في التكليف، أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقي و الالتزامي معاً، و أثبتنا التكليف والملاك على العاجز، و بذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك، وأن كان معذوراً في ذلك، إذ لا يدان العاجز على أيّ حال.

خلاصة الدرس

بدأنا الدرس بالتنويه بأنّ استحالة التكليف لا تختص بما إذا كان التكليف مطلقاً، بل هي شاملة أيضاً لما إذا كان مقيّداً بقيد مقدور، ثمّ انتقلنا إلى ذكر الثمرة من هذا

البحث كلّه، فذكرنا أنّ الثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة واضحة، وأمّا في اشتراطها في التكليف ذاته، فقد يقال بعدم وضوحها؛ إذ لا أثر لذلك بعد عدم الإدانة.

ثمّ انتقلنا إلى ردّ ذلك التوهم؛ إذ الثمرة موجودة حتى بناء على اشتراط القدرة في الإدانة، ومثّلنا لذلك بقضية وجوب القضاء مثلاً في ما لو قلنا: بأنّ المناط فيه هو فوت الملاك، فلو قلنا: بشمول الملاك للعاجز عن الصيام وإن لم يكن مداناً، ثبت وجوب القضاء حينئذ، بخلاف ما إذا لم نقل بذلك، وقد مضى تفصيل ذلك كلّه خلال الدرس.

أسئلة محورية

١. لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون تكليفاً مطلقاً أو مقيداً بقيد مقدور للمكلّف، بيّن معنى ذلك ممثلاً له.

٢. ما هي الثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة؟

٣. قد يقال: إنّ اشتراط القدرة في التكليف ذاته غير واضح، بيّن ذلك.

٤. الصحيح: وجود ثمرة في اشتراط القدرة في التكليف على الرغم من أنّ العاجز غير مدان على أي حال، وضّح ذلك بالتفصيل.

أسئلة تخصصية

١. ما الغرض الذي كان المصنّف يسعى وراءه عندما ذكر الفقرة التي تبدأ بقوله: «ولا فرق في استحالة...» أول الدرس؟

٢. هل يمكن أن نردّ الثمرة التي ذكرها المصنّف في اشتراط القدرة في التكليف ذاته بأن نقول: إنّ وجوب القضاء ما علاقته بوجود الملاك وعدمه؟! بل الصحيح: أن نبحث في الأدلة، فإنّ وجدنا دليلاً مثبتاً له، أخذنا به، وإلّا، أفتينا بعدم الوجوب؟ بيّن ذلك بالتفصيل.

٣. قال المصنّف في هذا الدرس:

إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته كما تقدّم، كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينة على تقييد إطلاق الخطاب... .

إرجع إلى بحث الإطلاق ومقدّمات الحكمة لتصل إلى جواب السؤال التالي:

هل معنى الكلام السابق هو أن الإطلاق ينعقد ثمّ يأتي حكم العقل ليقيّده، أم أن المقصود أنّه لاينعقد من الأساس؟

٤. قال السيد الشهيد: «وبعد سقوط المدلول المطابقي للخطاب»، ما معنى ذلك؟ وما الدليل على سقوطه؟

تطبيقات

التطبيق الأول

نريد في هذا التطبيق بيان التفاعل بين المباحث الأصولية، وشدة العلاقة بينها، فلو رجعنا إلى واحد من أبحاث الدليل المحرز الشرعي اللفظي، وهو بحث (إثبات الملاك بالدليل)، وكذا بحث (تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية) وعدمها (ص١٣١) من هذه *الحلقة*، لوجدنا أنا مثّلنا للثمرة منه بقضية إثبات القضاء وعدمه، فقلنا: لو وصل لنا قوله مثلا: «إذا رأيت هلال شهر رمضان فصم»، فلم يمكن المكلّف الصيام لعجزه، فبناء على القول بعدم تبعيه الدلالة الإلتزامية للمطابقية، فإنّ هذا القول بنفسه يثبت وجوب القضاء بالوجه الذي مضى تفصيله هناك.

فإثبات الملاك بالدليل كما مضى، متفرّع على عدم التبعية بين الدلالتين، وبعدما ذكرناه في هذا الدرس والثمرة التي ذكرها المصنّف‌رحمه‌الله هنا، يتضح: أنّ تلك الثمرة المذكورة في ذلك الدرس تتأثر تأثراً مباشراً بما نتخذه من مبنى في درس اليوم؛ فإنّ إثبات الملاك بالدليل فرع وجود دليل دال على الملاك حتى في حقّ العاجز، وإلّا

فلو كان الملاك خاصاً بالقادر، فإنّه لن يثبت حينئذ أنّه قد فات العاجزَ ملاك يجب تحصيله بالقضاء.

التطبيق الثاني

يمكن أن يقال: إنّ من تطبيقات هذا البحث سقوط القضاء في حالات العجز، وذلك في ما إذا كان الإنسان عاجزاً عن الصيام مثلاً بأن كان مضراً له، إلّا أنّه مع هذا صام، فهل يجب عليه أن يقضي حينئذ أم لا؟

فلو كان الملاك شاملاً للعاجز أيضاً، وقلنا بأن امتثال الأمر فرع عدم فوت الملاك وإن كان بتحصيله من العاجز، فإنّ مقتضى ذلك عدم وجوب القضاء في مثل حالتنا بعد امتثاله الأمر وتحصيله للملاك وعدم فوته، بخلاف ما لو قلنا بأنّ الملاك مختص من أول الأمر بالقادر، فإنّ العاجز في حالة عجزه ليس في صيامه أي ملاك ليكون قد حصّله ليصدق امتثاله للأمر، فلا يستحق أي ثواب حينئذ، وإن كان من ناحية ثانية لا يجب عليه القضاء أيضاً بعد عدم فوات الملاك.

نعم، هذه الثمرة شأنها شأن الثمرة التي ذكرها المصنّف، فرع غض النظر عن أي دليل آخر، كرواية تثبت أن صوم العاجز مثلاً غير مقبول، كما هو الواقع بعد وجود مثل هذه الروايات في ما نحن فيه مثلا.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى والثانية، والثالثة*، بحث: «تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية»، و: «إثبات الملاك بالدليل».

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٢، ص ٨٠ ومابعدها.

٣. الوسائل، الباب ١٨،١٩،٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم.

١١٦

قاعدة إمكان التكليف المشروطه

المدخل

لازلنا في البحث الصغروي للدليل العقلي، والذي عبّرنا عنه أيضاً بإثبات القضايا العقلية، وبعد أن انتهينا من القاعدة الأولى من قواعد هذا البحث، ندخل في قاعدة أخرى نسميها بقاعدة: (إمكان التكليف المشروط).

وما نريد أن نعرفه من هذه القاعدة، هو أن القيود والشروط التي تؤخذ في الأحكام من قبيل الاستطاعة المأخوذة في الحجّ، هل هي قيود في الحكم بذاته، فلو لم تتحقق هذه القيود والشروط فلا حكم، فهي قيود وشروط في الوجوب ـ الحكم بالوجوب ـ أم أنّها قيود في الواجب وهو الحجّ، فالحكم قد صدر وهو غير مشروط أو مقيّد بشيء، نعم، ما أدّى إليه هذا الحكم وهو الواجب (الحجّ) هو المقيد والمشروط؟

ذهب البعض إلى الثاني؛ لاستحالة الأول؛ إذ بعد أن جاء قوله تعالى مثلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾، فمعنى هذا: أن الحكم قد صدر وثبت، فما معنى كونه مشروطاً ومقيداً؟ فيتعين: أنّ الصحيح هو المذهب الثاني، وأنّ كلّ الأحكام المشروطة (كالوجوب) تكون قيودها راجعة إلى الواجب لا إلى الوجوب.

ونحن في هذه القاعدة، سنثبت إمكان أن يكون التكليف والوجوب بذاته مشروطاً،

فننفي الاستحالة التي ذكرها البعض، وسيكون ذلك عبر إبراز أنّ الحكم له مرحلتان:

مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول، والجعل وإن كان لا يمكن تقييده كما صوّره القائل، إلّا أنّ مرحلة المجعول يمكن أن تكون مقيّدة، فيكون الحكم مقيداً بهذا المعنى على ما سيأتي تفصيله في البحث ذاته.

حدود الدرس

قاعدة إمكان التكليف المشروط

مرّ بنا أن مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصر يسمى بالجعل و الاعتبار، و في هذه المرحلة يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية، كما تقدّم، فيفترض المولى كلّ الخصوصيات و القيود التي يريد إناطة الحكم بها، و يجعل الحكم منوطاً بها فيقول مثلاً: إذا استطاع الإنسان و كان صحيح البدن مخلّى السرب، وجب عليه الحج.

و نحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئاً قد تحقق بالفعل، و هو نفس الجعل الّذي يعتبر في قوة قضية شرطية شرطها القيود المفترضة، و جزاؤها ثبوت الحكم، و لكنّ هناك شيء قد لا يكون متحققاً فعلاً، و إنّما يتحقق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلّى، و هو الوجوب على هذا أو ذاك الّذي يمثل فعلية الجزاء في تلك القضية الشرطية، فإنّ فعلية الجزاء في كلّ قضية شرطية تابعة لفعلية الشرط، فما لم تتحقق تلك القيود لا يكون الوجوب فعلياً، ويسمى الوجوب الفعلي بالمجعول.

و من هنا أمكن التمييز بين الجعل و المجعول، لأنّ الأول موجود منذ البداية، و الثاني لايوجد إلا بعد تحقق القيود خارجاً، و القيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلّة، و ليست كذلك بالنسبة إلى الجعل، لأن الجعل متحقق قبل وجودها خارجاً، نعم، الجعل يتقوّم بافتراض القيود و تصورها، إذ لو لم يتصور المولى الاستطاعة و الصحة مثلاً لما أمكنه ان يجعل

القضية الشرطية، و بذلك تعرف أنّ الجعل متقوّم بلحاظ القيود و تصورها ذهناً، و المجعول متقوّم بوجود القيود خارجاً، و مترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علته.

و على هذا الأساس نعرف أن الحكم المشروط ممكن، و نعني بالحكم المشروط: أن يكون تحقق الحكم منوطاً بتحقق بعض القيود خارجاً فلا وجود له قبلها، فقد عرفنا أن المجعول يمكن أن يكون مشروطاً، سواءً كان حكماً تكليفياً كالوجوب و الحرمة، أو وضعياً كالملكية والزوجية.

و بذلك يندفع ما قد يقال: من أنّ الحكم المشروط غير معقول، لأنّ الحكم فعل للمولى، وهذا الفعل يصدر و يتحقق بمجرد إعمال المولى لحاكميته، فأي معنى للحكم المشروط. و وجه الاندفاع أنّ ما يتحقق كذلك إنّما هو الجعل لا المجعول، و الحكم المشروط هو المجعول دائماً.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس على دفع ما ذكره البعض من أنّ القيود والشروط المأخوذة في الحكم يتعين أن تكون مأخوذة في المكلّف به، أي: الواجب، لا في ذات التكليف ـ كالوجوب ـ لو كان الحكم هو الوجوب مثلاً.

ذكّرنا بما قلناه سابقاً من أن هناك مرحلة في الحكم تسمى الجعل، كما ذكرنا اليوم أنّ هناك مرحلة أخرى للحكم تسمى المجعول، وبيّنا المراد منها، وأوضحنا علاقة كلّ من الجعل والمجعول بالقيود، وأنّ الجعل متقوّم بلحاظ القيود وتصورها، بينما المجعول متقوم بتلك القيود بوجودها الخارجي.

وبذلك يتبين إمكان الحكم المشروط بالمعنى الذي جاء في البحث، بأن يكون تحقق الحكم وثبوته منوطاً بتحقق تلك القيود خارجاً، فلا وجود له قبلها، فاندفع ما ذكره البعض.

أسئلة محورية

١. ما المراد بالجعل؟ وما المراد بالمجعول؟ وما الفرق بينهما؟

٢. ما معنى أن القيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلّة؟

٣. ما الفرق بين الجعل والقيود المأخوذة في الحكم؟

٤. ما المقصود بالحكم المشروط؟ وما الدليل على إمكانه؟

٥. ما الدليل الذي ذكر لعدم إمكان التكليف المشروط؟

أسئلة تخصصية

١. ما الهدف من هذا البحث؟ وما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف رحمه الله للوصول إليه؟ لاحظ محل البحث.

٢. هل كانت النتيجة النهائية للبحث هي: أن القيود والشروط المأخوذة في الحكم هي قيود وشروط للواجب؟ أم الوجوب؟ أم لاشيء منهما؟ لاحظ عنوان المسألة.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشهيد الصدر في تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر:

قد وقع الإشكال في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الوجوب المشروط عقلاً وفي مقام الثبوت، أي في معقوليته في نفسه بقطع النظر عن ألسنة الأدلة الكاشفة في الآيات والروايات ـ عالم الإثبات والإبراز ـ حيث يقال بعدم معقولية الوجوب المشروط، بل الوجوب دائما مطلق، وإنّما الإشتراط دائما يكون في الواجب».

تأمل في العبارة السابقة وحاول أن تستفيد منها للحصول على بعض المعلومات النافعة من قبيل:

١. ما هو محل الكلام في هذا البحث؟

٢. ما الهدف من وراء هذا البحث؟

٣. ماذا يترتب على إثبات إمكان الوجوب المشروط؟

التطبيق الثاني

لهذا البحث علاقة مباشرة ببعض ما سيأتي من بحوث، كبحث المسؤولية قبل الوجوب، وبحث زمان الوجوب والواجب، وستتبين هناك ثمرة هذا البحث الذي بين أيدينا، فالرجاء ملاحظة ما سنذكره هناك إنّ شاء الله تعالى، ثمّ محاولة ربطه بما نحن فيه.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثانية*، *والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر، ج٥، ص٣٧.

٣. *مطارح الأنظار*: ص٥٣.

١١٧
قاعدة تنوّع القيود وأحكامها

المدخل

القيود المأخوذة في التكاليف متنوّعة ومختلفة، فقد تكـون قيـوداً للوجـوب وذات الحكم، كقيد الاستطاعة، بالنسبة للحجّ والزوال للصلاة، وقدٍ تكون قيوداً للواجب دون الوجوب، كالطهارة بالنسبة للصلاة، وقد تكون قيـودا للواجـب والوجـوب كليهمـا فـي نفس الوقت، كالزمان مثلاً في نهار شهر رمضان.

والسؤال الذي نريد الوصول إلى جوابه في هذا البحث الذي يضم جملة من العناوين، هو: أنّ العقل هل يحكم بلزوم تحصيل هذه القيود أم لا يحكم؟ وإن كان يحكم بذلك، فهل يحكم بالجميع؟ أم في بعض دون آخر؟ وما هو هذا البعض؟ ولماذا يحكم فيه دون غيره؟

ولمّا كان الكلام في أحكام القيود المتنوّعة، فلابدّ أن نتكلّم أوّلا في أنواع هذه القيود مع التمثيل لكلّ واحد منها، وهذا ما سنتناوله في هذا الدرس.

حدود الدرس

قاعدة تنوّع القيود و أحكامها

تنوّع القيود:

حينما يقال: إذا زالت الشمس صلِّ متطهراً. فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء، و أمّا المجعول و هو وجوب الصلاة فعلاً، فهو مشروط بالزوال، و مقيّد به. فلا وجوب قبل الزوال.

و نلاحظ قيداً آخر و هو الطهارة، و هذا القيد ليس قيداً للوجوب المجعول لوضوح أنّ الشمس إذا زالت و كان الإنسان محدثاً، وجبت عليه الصلاة أيضاً، و إنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب، أي للواجب و هو (الصلاة).

و معنى كون شيء قيداً للواجب أنّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصّة خاصّة منها لا بها كيف ما اتفقت، حيث إنّ الصلاة تارة تقع مع الطهارة، و أخرى بدونها، فاختار الحصّة الأولى و أمر بها. و حينما نحلل الحصّة الأولى نجد أنّها تشتمل على صلاة، و على تقيّد بالطهارة، فالأمر بها أمر بالصلاة و بالتقيد. و من هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيداً في الواجب تحصيص الواجب به، و الأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

و في المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لا نجد أنّ أحدهما علّة للآخر، أو جزء العلّة له، و لكنّ حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها، نجد أنّ الطهارة علّة لهذا التقيّد، إذ لو لاها لما وجدت الصلاة مقيّدة و مقترنة بالطهارة.

و من ذلك نستخلص، أنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب يعني:

أولاً:

تحصيص الواجب به، و ثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب و التقيّد بذلك القيد، و ثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول، و ليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.

و قد يؤخذ شيءٌ قيداً للوجوب و للواجب معاً، كشهر رمضان الّذي هو قيد لوجوب الصيام فلا وجوب للصيام بدون رمضان، و هو أيضا قيد للصيام الواجب، بمعنى أنّ الصوم المأمور به هو الحصّة الواقعة في ذلك الشهر خاصّة، و بموجب كون الشهر قيداً

للوجوب، فالوجوب تابع لوجود هذا القيد، و بموجب كونه قيداً للواجب يكون الوجوب متعلّقاً بالقيد به، أي أنّ الأمر متعلّق بذات الصوم و بتقيّده بأن يكون في شهر رمضان.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى تنوّع القيود واختلافها، فإنّ القيود ثلاثة أنواع:

١. أن يكون القيد راجعاً إلى ذات الوجوب فقط، فلا وجوب قبل تحقق القيد ولا فعلية، كالاستطاعة والزوال مثلاً.

٢. أن يكون القيد راجعاً إلى الواجب فقط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ الوجوب فعلي بعد الزوال حتى لو لم يكن الإنسان متطهراً.

وتعرّضنا في هذا النوع من القيود إلى بيان حقيقة كون الصلاة مثلاً مقيّدة بالطهارة، فذكرنا أنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب يعني ثلاثة أمور:

أوّلاً: تحصيص الواجب به.

ثانياً: إنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب ـ كالصلاة ـ والتقيُّد بذلك القيد.

ثالثا: أن نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول.

٣. أنْ يكون قيداً في كلّ من الوجوب والواجب معاً، كحلول شهر رمضان، الذي هو قيد في وجوب الصيام، والصيام الواجب، فينطبق عليه ما ذكرناه في القيد من النوع الأول والثاني.

أسئلة محورية

١. القيود المأخوذة في التكليف ثلاثة أنواع، أذكرها مع التمثيل لكلّ واحد منها.

٢. ماذا يعني أخذ الشارع قيوداً في الواجب؟

٣. ما الفرق بين المصطلحات التالية:

أ) القيد؛ ب) المقيَّد؛ ج) التقيُّد؛ د) التقييد

٤. وضّح كون بعض القيود قيوداً في الوجوب والواجب معاً.

أسئلة تخصصية

١. ما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف لإثبات أن قيد الطهارة قيد في الواجب لا الوجوب؟

٢. ذكر المصنّف أنّنا حين نحلل الأمر بالصلاة متطهراً، نجد أنّه اشتمل على أمر بالصلاة وأمر بالتقيُّد بالطهارة، لماذا لا نجد أنّه يشتمل على أمر بالقيد؟

٣. ذهب المصنّف إلى أننا حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لا نجد أنّ أحدهما علّة للأخرى. كيف يكون ذلك صحيحاً؟ أليست الطهارة ناشئة من الأمر بالصلاة؟

تطبيقات

قال العلّامة المظفر في *أصول الفقه* في بحث مقدّمة الوجوب:

قسّموا المقدّمة إلى قسمين مشهورين:

١. مقدّمة الوجوب، وتسمى المقدّمة الوجوبية، وهي ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب...، ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وكالبلوغ، والعقل، والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات.

٢. مقدمة الواجب، وتسمى المقدّمة الوجودية، وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها...، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

لاحظ العبارة السابقة بصورة دقيقة وحاول الإجابة عمّا يلي:

١. استعمل الشهيد الصدر رحمه الله في درسنا اصطلاح القيد والشرط، فما الذي يقابله في اصطلاح العلامة المظفر رحمه الله؟

٢. لماذا كان البلوغ والعقل مثلاً من قيود الوجوب؟

٣. ما هو التعريف الذي ذكره العلّامة المظفر لقيود الواجب والوجوب؟ وهل ذكر الشهيد الصدر رحمه الله في درسنا تعريفاً لهما؟

٤. لماذا يسمى قيد الواجب بالمقدّمة الوجودية؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* الشيخ عبد الساتر: ج٥، ص ٣٧، وما بعدها.

٣. *أصول الفقه* للعلّامة المظفر: ج٢، ص ٢٠٧.

١١٨

أحكام القيود المتنوّعة

المدخل

بعد أن أوضحنا أنواع القيود المأخوذة في التكليف وأنّها ثلاثة، تصل النوبة إلى مابين أيدينا من بحث، وهو: أننا عندما نراجع عقلنا، نجد أنّ هذا العقل يُلزم أحياناً بتحصيل بعض هذه القيود، كالطهارة مثلاً بالنسبة للصلاة، بينما لا يُلزم بتحصيل بعض آخر من هذه القيود، كالاستطاعة في الحجّ مثلاً، فتصل النوبة حينئذ إلى حالة التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، وأنّه ما هو الضابط في كون القيد ممّا يلزم تحصيله أو ممّا لا يلزم تحصيله؟

حدود الدرس

أحكام القيود المتنوّعة:

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

أحدهما: قيود يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يحصلها لاعتبر عاصياً للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

و الآخر: القيود التي لا يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلّف، و بالتالي لم يأت بالواجب، لا يعتبر عاصياً، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

و القضية التي نبحثها هي محاولة التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، و ما هو الضابط في كون القيد مما يلزم تحصيله أو لا؟.

و الصحيح أنّ الضابط في ذلك أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب، فلا يجب تحصيله، و لا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب، لأنّه ما لم يوجد القيد لا وجود للوجوب، كما تقدّم. و كلّما كان القيد قيداً لمتعلّق الوجوب، أي للواجب، فهذا يعني أنّ الوجوب قد تعلّق بالمقيّد كما تقدّم، أي بذات الواجب و بالتقيّد بالقيد المذكور، و حينئذ يلاحظ هذا القيد فإن كان قيداً في نفس الوقت للوجوب أيضاً، لم يكن المكلّف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، و إنّما هو مسؤول متى ما وجد القيد، عن إيجاد ذات الواجب و إيجاد تقيّده بذلك القيد، و إن لم يكن القيد قيداً للوجوب، بل كان قيداً للواجب، فهذا يعني أنّ الوجوب فعلي حتى لو لم يوجد هذا القيد، و إذا كان الوجوب فعلياً فالمكلّف مسؤول عن امتثاله و الإتيان بمتعلّقه، و هو المقيّد و كان عليه حينئذ عقلاً أن يوفّر القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

و نستخلص من ذلك:

أوّلاً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب فقط فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

و ثانياً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للواجب فقط، فالمكلّف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

و ثالثاً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب و للواجب معاً، فالمكلّف غير مسؤول عن إيجاد القيد، و لكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

و إذا ضممنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنّه لا إدانة بدون قدرة، و أنّ القدرة شرط في التكليف، نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب، لابدّ أن تكون اختيارية و مقدورة للمكلّف، لأنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها، كما عرفنا آنفاً، و لا مسؤولية و لا تكليف إلّا بالمقدور، فلابدّ إذن أن تكون مقدورة، و هذا

خلافاً لقيود الوجوب فإنّها قد تكون مقدورة كالاستطاعة، و قد لا تكون كزوال الشمس، لأنّ المكلّف غير مسؤول عن إيجادها.

خلاصة الدرس

بعد أن أدرك عقلنا أنّ هناك قيوداً في الواجبات يلزم تحصيلها، وأخرى لايلزم تحصيلها، أردنا أن نحاول التعرف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، وعلى الضابط في كون قيدمّا من النوع الأول أو الثاني.

وما ثبت بعد البحث والتحليل، هو: أنّ القيد إنّ كان قيد وجوب فقط، فإنّه لا يلزم تحصيله؛ لأنّه مع عدم هذا القيد لا وجود للحكم بالوجوب، فكيف يلزم التحصيل؟ وأما إذا كان القيد قيد واجب فقط، فالمكلّف مسؤول عن إيجاده؛ لفعلية الوجوب حتى قبل وجود هذا القيد، وأما إذا كان القيد قيداً للوجوب وللواجب كليهما، فالمكلّف غير مسؤول عن إيجاد القيد، ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيُّد.

وبعد هذا، تبيّن أن قيود الواجب لابدّ وأن تكون مقدورة؛ إذ كيف يُلزم المكلّف بتحصيلها لو لم تكن كذلك بعدما ذكرناه في القاعدة السابقة من اشتراط القدرة في التكليف؟ وهذا خلافاً لقيود الوجوب كما هو واضح.

أسئلة محورية

١. الواجبات تشتمل على نوعين من القيود: قيود يلزم تحصيلها، وقيود لا يلزم تحصيلها، بيّن المراد من ذلك أوّلا، ثمّ مثّل له ثانياً.

٢. ما هو الضابط في كون قيدمّا مما يجب تحصيله عقلاً، وقيد آخر لايلزم فيه ذلك؟

٣. إذا كان قيدمّا قيداً في الواجب والوجوب في نفس الوقت، فما المسؤولية التي يحكم بها العقل حينئذ إزاء هذا القيد؟ وما العلّة في ذلك؟

٤. ما معنى أنّ المكلّف يكون مسؤولاً أحيانا عن إيجاد التقيُّد؟
٥. كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط لابدّ أن تكون مقدورة، بيّن وجه ذلك.

أسئلة تخصصية

١. ما الدليل على مدّعى المصنّف في قوله أول الدرس: «لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود؟

٢. ما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف لإثبات الأمور الثلاثة التي ذكرها في قوله «ونستخلص من ذلك...»؟

٣. قال المصنّف في آخر الدرس: «...خلافا لقيود الوجوب، فإنّها قد تكون مقدورة كالاستطاعة، وقد لاتكون كزوال الشمس؛ لأنّ المكلّف غير مسؤول عن إيجادها». فإذا كان قيد الوجوب مقدوراً فلماذا لا يلزم تحصيله؟

تطبيقات

التطبيق الأول

من تطبيقات هذا البحث: أننا كلّما وجدنا قيداً من القيود وكان غير اختياري، وغير مقدور عليه، نستكشف من ذلك أنّه لا يمكن أن يكون قيداً في الواجب فقط؛ وإلّا لكان المكلّف مسؤولا عن إيجاده، وهذا مخالف لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، فلا بدّ وأن يكون قيداً في الوجوب فقط، أو قيداً في الوجوب والواجب معاً، كالزمان الذي تقيّد به بعض العبادات مثلاً، كشهر رمضان في الصيام، والزوال في الصلاة وغيرهما.

التطبيق الثاني

وبناء على ما ذكرناه في الدرس، نستطيع الإجابة عن سؤال مشهور، وهو: هل يجب على المكلّف أن يتكسّب ليكون مستطيعاً، لكي يذهب إلى الحجّ أم لا؟

والجواب: لمّا كانت الاستطاعة قيداً في الوجوب، وقد أثبتنا أنّ قيود الوجوب لا يلزم تحصيلها عقلاً، فإنّ المكلّف لا يجب عليه أن يتكسّب لتحصيل الاستطاعة.

والملاحظة التي أردنا إضافتها هنا، هي: أنّ هذه النتيجة إنّما وصلنا لها عن طريق إحراز أنّ الاستطاعة من شروط الوجوب، وإلّا لما صحّ لنا الانتقال إلى النتيجة التي ذكرناها من عدم وجوب التكسّب للحصول على الاستطاعة مع أنّها ممكنة ومقدورة، وعليه، فليس كلّ قيد مقدور يلزم تحصيله؛ فإنّ قيود الوجوب قد تكون مقدورة أيضاً ومع ذلك لا يلزم تحصيلها.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* الشيخ عبد الساتر الواردة في مصادر الدرس السابق.

١١٩
قيود الواجب على قسمين

المدخل

تعرّضنا في الدرس السابق إلى أحكام القيود المتنوعة التي يأخذها الشارع في الواجب مثلاً من حيث مسؤولية المكلّف تجاه الإتيان بها وعدمه، كما خلصنا آخر ذلك الدرس إلى قاعدة مفادها: أنّ كلّ القيود المأخوذة في الواجب يجب أن تكون مقدورة بعد أن حكم العقل بلزوم الإتيان بها، بخلاف قيود الوجوب.

وما نريد إضافته في هذا الدرس، هو أنّ هذا الكلام ينطبق على تلك القيود سواءً أكانت شرعية وردت على لسان الشارع، أم عقلية يدرك العقل وجوبها، كما أنّ قيود الواجب لا يلزم تحصيلها إلّا بعد فعلية الوجوب بفعلية جميع قيوده المأخوذة فيه.

حدود الدرس

قيود الواجب على قسمين:

عرفنا حتى الآن من قيود الواجب القيد الّذي يأخذه الشارع قيداً، فيحصّص به الواجب ويأمر بالحصة الخاصة كالطهارة، وتسمى هذه بالقيود أو المقدّمات الشرعية.

وهناك قيود ومقدّمات تكوينية يفرضها الواقع بدون جعل من قبل المولى، و ذلك من قبيل إيجاد واسطة نقل، فإنّها مقدّمة تكوينية للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على

قدميه، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدّمة للواجب حتى بدون أن يشير إليها المولى، أو يخصّص الواجب بها، و تسمى بالمقدّمة العقلية.

و المقدّمات العقلية للواجب من ناحية مسؤولية المكلّف تجاها كالقيود الشرعية، فإنّ أخذت المقدّمة العقلية للواجب قيداً للوجوب لم يكن المكلّف مسؤولاً عن توفيرها، و إلّا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك، بسبب كونه ملزماً بامتثال الأمر الشرعي الّذي لا يتم بدون إيجادها.

و المسؤولية تجاه قيود الواجب سواءً كانت شرعية أو عقلية، إنّما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول، و يصبح فعلياً بفعلية كلّ القيود المأخوذة فيه، فالمسؤولية تجاه الطهارة و الوضوء مثلاً، تبدأ من قبل وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعلياً يتحقق شرطه وهو الزوال، و أما قبل الزوال فلا مسؤولية تجاه قيود الواجب، إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامتثاله، و توفير كلّ ما له دخل في ذلك.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس أن بعض مقدّمات الواجب قد تكون عقلية ويفرضها الواقع ويدرك العقل مقدميتها، وذهبنا إلى مسؤولية المكلّف تجاهها عين مسؤوليته تجاه المقدّمات الشرعية المأخوذة في لسان الدليل، فالحال فيها هو هو، وأن المسؤولية تجاه قيود الواجب بكلا نوعيها إنّما تبدأ بعد فعلية الوجوب، لكي يجب التحرّك للامتثال، وإلّا فلا.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالمقدّمات الشرعية؟ وما المقصود بالمقدّمات العقلية؟ مثل لذلك؟

٢. ما هي مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات العقلية للوجوب والواجب؟

٣. ما معنى قوله: «من قِبل وجوب الصلاة»؟

أسئلة تخصصية

١. قال المصنّف رحمه الله:

هناك قيود ومقدّمات تكوينية يفرضها الواقع بدون جعل من المولى تعالى، وذلك من قبيل إيجاد وسائط النقل.

إذا كانت هذه المقدّمة بهذه الأهمية، فلماذا لم يأمر بها الشارع؟

٢. ذهب الشهيد الصدر رحمه الله إلى أنّ مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات العقلية هي عين مسؤوليته تجاه المقدّمات الشرعية، فما الدليل الذي ذكره لذلك؟

٣. ألا يمكن أن نقول بأنّ من لم يستطع المشي لمرض فقد سقط عنه وجوب الحجّ فلا يلزمه أن يوجد وسيلة سفر؟ بيّن وجه ما تختاره من جواب.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشهيد الصدر في *المعالم الجديدة للأصول*، تحت عنوان:العلاقات القائمة بين الحكم والمتعلّق:

عرفنا أن وجوب الصوم مثلاً موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، وأمّا متعلّق هذا الوجوب، فهو: الفعل الذي يؤديه المكلّف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال. وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلّف إنّما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلّا إذا وجد مكلّف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال، وهكذا نجد أنّ وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاده المتعلّق وداعياً للمكلّف نحوه، وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد

موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه، فوجوب الصوم على كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض ولا يمكن أن يفرض على المكلّف أن لا يسافر وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع، لان الحكم لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه، ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محركاً نحو أي عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق.

لاحظ أن القاعدة التي ذكرها المصنف آخر كلامه، إنّما تتفرع على ما ذكرناه في درس اليوم من أنّ المسؤولية تجاه قيود الواجب، سواءً كانت شرعية أم عقلية، إنّما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول ويصبح فعلياً... .

التطبيق الثاني

لو وجّه اليك أحدهم السؤال التالي: «إذا وقعت زلزلة في الكوفة، فهل يجب على أهل النجف أن يصلّوا صلاة الآيات؟ ما هو جوابك اعتمادا على ما قرأته في هذا الدرس؟ امتحن نفسك بهذا السؤال قبل أن تقرأ الجواب في العبارة التالية:

قال السيد الخوئي في *تقريرات درسه* الشريف:

وأما في غير الكسوفين من سائر الأسباب كالزلزلة ونحوها، فلا ينبغي الشكّ في اختصاص الحكم ببلد الآية فلا يعمّ غيره؛ لدوران الحكم مدار تحقق الآية وصدقها، كما استفيد من قوله عليه السلام: «حتى يسكن» الوارد في بعض نصوص الزلزلة. نعم، قوّى في المتن إلحاق البلد المتصل بذلك المكان مما يُعد معه كالمكان الواحد، وهذا مما لم نعرف له وجهاً أصلاً؛ إذ لا دليل على الإلحاق بعد فرض اختصاص الآية بذاك المكان وعدم تحققها في غيره، فلا تجب الصلاة على سكنة النجف لو وقعت زلزلة أو هبّت ريح سوداء في الكوفة، بل الظاهر

عدم الإلحاق حتى في البلد الواحد إذا كان متسعاً جداً بحيث خصّت الآية جانباً معيّناً منه ولم تسر إلى الجانب الآخر. فلو وقعت زلزلة في أقصى البلد، لادليل على وجوب الصلاة بالنسبة إلى سكنة الجانب الآخر ممن لم تتحقق الزلزلة لديهم (وبالجملة) فالحكم تابع لفعلية موضوعه فلا يسري إلى غيره، وهذا ظاهر.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *المعالم الجديدة للأصول*: ص ١٥٦.

٣. *التنقيح في شرح العروة الوثقى*، كتاب الصلاة: ج٥، ص ٦٨، ٦٩.

١٢٠
المسؤولية قبل الوجوب

المدخل

هذا الموضوع يبحث عادة تحت عنوان: «المقدّمات المفوّتة»، ونتناول فيه محاولة الإجابة عن سؤال هو: إذا كان للواجب مقدّمة عقلية أو شرعية، وكان وجوبه وفعليته منوطاً بزمانٍ معيّن، وافترضنا أن تلك المقدّمة من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذلك الزمان، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلّف مسؤولا عقلاً عن توفيرها أم لا؟

وسنبيّن أنّ القاعدة تقتضي عدم كونه مسؤولاً عن ذلك، نعم، في بعض الأحيان يثبت فقهيا أنه مسؤول عن إيجاد تلك المقدّمة، وهذا ماسيأتي دراسته في مرحلة دراسية أعلى إنّ شاء الله.

حدود الدرس

المسؤولية قبل الوجوب:

إذا كان للواجب مقدّمة عقلية أو شرعية و كان وجوبه منوطاً بزمان معيّن، و افترضنا أنّ تلك المقدّمة من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذلك الزمان، و لكنّ كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها أو لا؟.

و مثال ذلك، أن يعلم المكلّف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء و التيمم عند الزوال، لانعدام الماء والتراب، و لكنّه يتمكّن منه قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضأ قبل الزوال أو لا؟.

و الجواب: إنّ مقتضى القاعدة هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاة، و إذا ترك المقدّمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال ليبتلي بمخالفته؛ لأنّه سوف يصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب، و كلّ تكليف مشروط بالقدرة، فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمة قبل الزوال، و كلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب، تسمى (بالمقدّمة المفوتة). و بهذا صحّ أن القاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوتة.

و لكنّ قد يتفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدّمة مفوتة على نحو لو لم يبادر المكلّف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه. و مثال ذلك: الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد و الراحلة، فإنّ الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من عرفة، و لكن لو لم يسافر المكلّف قبل هذا الوقت، لما أدرك الواجب في حينه، و في مثل ذلك لا شكّ فقهياً في أنّ المكلّف مسؤول عن إيجاد المقدّمة المفوتة قبل الوقت، و قد وقع البحث أصولياً في تفسير ذلك و تكييفه، و أنّه كيف يكون المكلّف مسؤولاً عن توفير المقدّمات لامتثال وجوب غير موجود بعد، و ستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقة مقبلة.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس ما يعرف ببحث (المقدّمات المفوتة)، فعرّفناها وضربنا لها بعض الأمثلة، وبيّنّا بالدليل أن مقتضى القاعدة هو عدم مسؤولية المكلّف تجاهها، نعم، في بعض الأحيان ثبت فقهياً مسؤولية المكلّف تجاه هذه المقدّمات، فيقع

البحث حينئذ في تحليل وتكييف وتوجيه ذلك عقلاً، وهذا ما سيأتي في *الحلقة الثالثة* إنّ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. ما هو محل البحث في درس اليوم؟
٢. ما حكم العقل في السؤال الذي طرحه المصنّف‏ ﷺ أول الدرس؟ وما توجيه ذلك؟
٣. ما المراد بالمقدّمة المفوتة؟ أذكر بعض الأمثلة عليها.
٤. ما المقصود بقوله: «لا شكّ فقهيا في أنّ المكلّف...»؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا يطرح البحث الذي بين يدينا ضمن بحوث الدليل العقلي؟
٢. إذا كان العقل يحكم بعدم مسؤولية المكلّف تجاه الإتيان بالمقدّمة المفوتة، فكيف ثبت فقهياً أنّه مسؤول تجاهها لتصل النوبة إلى توجيه وتحليل ذلك؟ أليس ذلك مخالفة واضحة لحكم العقل؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد اليزدي في *العروة الوثقى*: (مسألة ١٣):

لا يجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر، ولو كان على وضوء لايجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت.

تأمل في هذه المسألة ثمّ حاول أن تجيب عن ما يلي:

١. ما الدليل على عدم جواز إراقة الماء بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر؟

٢. ما الدليل على عدم جواز إبطال وضوئه؟

٣. ما الدليل على أن الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت؟ وهل هو حكم موافق للقاعدة التي ذكرناها في درسنا أم لا؟ وضّح ذلك.

التطبيق الثاني

قال الشيخ الأنصاري في *كتاب الصلاة*:

> والعاجز عن العربية، يتعلّم وجوباً بعد دخول وقت الصلاة، بل قبله لمن يعلم بعدم التمكّن بعده في وجه قوي، كما هو شأن كلّ مقدّمة علم بامتناع تحصيلها في زمان تعلّق الوجوب.

المطلوب مراجعة الدليل على وجوب تعلم العربية حتى قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ مقتضى القاعدة هو عدم وجوب التعلّم ذلك الوقت.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *العروة الوثقى*: ج ١، ص ٤٧٢.

٣. *كتاب الصلاة*، للشيخ الأنصاري: ج ١، ص ٢٨٨.

١٢١
القيود المتأخرة زماناً عن المقيِّد

المدخل

قد يكون القيد المأخوذ في الوجوب أو الواجب مقارناً أو متقدّماً عليه، ولا مشكلة في ذلك أبداً، وقد يدّعى أحياناً أنّ ذلك القيد قد يكون متأخراً زماناً عنهما، كما في غسل المستحاضة ليلة الأحد مثلاً فإنّه شرط في صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، ويكون متأخراً عنه زماناً، فيقع البحث حينئذ في إمكان ذلك أصولياً واستحالته، وهذا ما نختم به بحثنا هذا الدرس، فنذكر بعض ما ذكر للاستحالة، وبعض ما ذكر لعدمها.

حدود الدرس

القُيود المتأخِرة زماناً عن المقيّد

القيد تارة يكون قيداً للحكم المجعول، و أخرى يكون قيدا للواجب الّذي تعلّق به الحكم كما تقدّم. و الغالب في القيود، في كلتا الحالتين، أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد أو بعده، فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة، و الوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده، و يسمّى الأوّل بالشرط المقارن والثاني بالشرط المتقدّم، و لكنّ قد يدعى أحياناً شرط للحكم أو للواجب، و يكون متأخراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب.

و **مثاله**: ما يقال من أنّ غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، و لكنّه متأخِر عنه زماناً.

و **مثال آخر**: ما يقال من أنّ عقد الفضولي ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم، و لكنّه متأخر عنه زماناً.

و **قد وقع البحث أصولياً في إمكان ذلك و استحالته**، إذ قد يقال بالاستحالة لأنّ الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة العلّة بالنسبة إلى المعلول، ولا يعقل أن تكون العلّة متأخِرة زماناً عن معلولها.و قد يقال بالإمكان.

ويُردُّ على هذا البرهان، أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخِرِ للواجب، فإنّ القيود الشرعية للواجب لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب، و إنّما تنشأ قيديتها من تخصيص المولى للطبيعة، بحصة عن طريق تقييدها بقيد، فكما يمكن أن يكون القيد المحصّص مقارناً أو متقدّماً يمكن أن يكون متأخِراً.

وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب، فبأنّ قيود الوجوب كلّها قيود للحكم المجعول لا للجعل كما تقدّم، لوضوح أنّ الجعل ثابت قبل وجودها و المجعول وجوده مجرد افتراض، و ليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا محذور في إناطته بأمر متأخِر.

خلاصة الدرس

قد يدّعى أنّ القيد في الواجب أو الوجوب متأخِر زماناً عنهما، كما في مثال الاستحاضة وعقد الفضولي، فيقع البحث في الأصول في إمكان ذلك واستحالته، فقد يقال بالاستحالة؛ لأنّ الشرط والقيد بمثابة العلّة بالنسبة إلى المقيَّد والمشروط، ويستحيل تقدّم المعلول على علته، وقد يقال بالإمكان ورُدّ ذلك البرهان بأنّ النسبة بين الواجب وقيده ليست نسبة المعلول إلى علته، وإنّما هو تحصيص يجريه المولى إذا

أراد الحصّة المعيّنة، ولا بأس أن يكون القيد المحصِّص متأخراً، وأما بالنسبة للوجوب، فإنّ قيوده كلها قيود للحكم المجعول لا للجعل، ووجود المجعول مجرد افتراض واعتبار كما مضى، فلا محذور في تقييده بقيد متأخّر، فإنّ الاعتبار سهل المؤونة.

أسئلة محورية

١. ماهو محل البحث في درسنا لهذا اليوم؟

٢. قد يدّعى أحيانا شرط للحكم أو الواجب ويكون متأخِراً زماناً عنهما، بيّن ذلك مع التمثيل.

٣. قد يقال باستحالة تأخّر القيود زماناً عن الحكم أو الواجب، بيّن وجه ذلك.

٤. كيف تردُّ ما ذكر دليلاً على استحالة تأخّر القيود زماناً عن الحكم والواجب؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الوجه في تعبير الشهيد الصدر بقوله: «قد يدّعى أحياناً شرط...»؟

٢. ما فائدة البحث في إمكان أو استحالة كون الحكم أو الواجب متقدّماً على القيد إذا كان ذلك ثابتاً فقهياً؟

٣. حاول أن تجد وجه الربط بين هذا البحث وبين ما سبقه من بحوث في الدليل العقلي.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي في *كتاب الطهارة*:

أما الغسل للّيلة الآتية، فلا ينبغي التأمّل في عدم مدخليته في صحة صومها، لا بالاستقلال ولا بالجزئية؛ وذلك لأنّ الشرط المتأخِر وإن كان أمراً معقولاً بل واقعاً في بعض الموارد أيضاً، إلّا أنّ الأذهان العرفية منصرفة عن مثله فلا يستفيدونه من

ظواهر الأدلة إلّا مع نصب القرينة عليه، فالغسل للّيلة الآتية (غير معتبر) في صحة صوم المستحاضة لليوم الماضي، لا بنحو الاستقلال ولا بنحو الجزئية، فيدور الأمر بين الغسل في الليلة السابقة والأغسال النهارية.

تأمل في العبارة السابقة جيداً، ثمّ أجب عمّا يلي:

١. ما رأي السيد الخوئي في الشرط المتأخر؟

٢. لماذا منع السيد الخوئي من كون الغسل لليلة التالية شرطاً في صحة الصيام في اليوم السابق؟

٣. ما علاقة هذا البحث العقلي بالدليل الشرعي اللفظي؟

التطبيق الثاني

قال الشيخ المظفر رحمه الله في *أصول الفقه*:

وإنّما وقع الشكّ في الشرط المتأخر، أي: أنّه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

و من قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي؛ فإنّ المقدّمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدّمة؛ لأنّه لا يوجد الشيء إلّا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كلّ ما له دخل في وجوده؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة، وإذا وجد الشيء فقد انتهى، فأيّة حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد؟.

ومنشأ هذا الشكّ والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخّرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى... .

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخِر في العقليات، اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب...، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

استفد من النص السابق في الإجابة عما يلي:

١. ما هو محل الكلام في بحثنا لهذا اليوم؟

٢. ما هو الدليل الذي ذكره البعض لاستحالة الشرط المتأخر؟

٣. الذي يذهب إلى استحالة الشرط المتأخِر، هل يردّ الروايات الواردة في مايشبهه؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنّف.

٢. *أصول الفقه*، للشيخ المظفر: ج٢، ص ٢٤٨.

٣. *كتاب الطهارة*، للسيد الخوئي: ج٧، ص ١٤.

٤. لمزيد الفائدة، راجع: *دراسات في علم الأصول*: ج٢، ص ٢٨٦ وما بعدها.

١٢٢
زمان الوجوب والواجب

المدخل

لكلٍّ من الوجوب (الفعلية) والواجب زمان، وهذان الزمانان من حيث الوقوع لهما ثلاث حالات:

الأولى: أن يتعاصرا، وهي الحالة الرائجة، ولا مشكلة حينئذٍ.

الثانية: أن يتقدّم زمان الوجوب وينتهي ثمّ يبدأ زمان الواجب، وهذه الحالة مستحيلة؛ لعدم تصوّر محرّك نحو الواجب بعد عدم فعلية الحكم بانتهاء زمان الوجوب، وهذا متّفق عليه أيضاً.

الثالثة: أن يتقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ويستمر إلى أن يبدأ زمان الواجب فيتعاصران، فهل هذا النوع من التقدّم ممكن أصولياً أم لا؟

هذا ما نريد الإجابة عنه في درسنا هذا، ويسمى هذا البحث في كتب القوم بالوجوب المعلّق.

ذهب البعض إلى إمكان ذلك، وحاولوا أن يُحلّوا به مشكلة المقدّمات المفوّتة التي مضى ذكرها، إلّا أنّ الصحيح ـ كما سيتبين خلال البحث ـ عدم إمكانه، إلّا أنّ هذا لايعني عدم صحة تقدّم زمان الوجوب على الواجب، بل هناك حل آخر بواسطة

استعمال نظرية الشرط المتأخّر كما سيأتي تفصيله في الدروس القادمة، وبه سنحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة أيضاً.

حدود الدرس

زمانُ الوُجُوبِ والواجب

لكلٍّ من الوجوب - أي: الحكم المجعول - و الواجب زمان، و الزمانان متطابقان عادة، فوجوب صلاة الفجر، مثلاً، زمانه الفترة الممتدّة بين الطلوعين، و هذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، و يستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّماً على زمان الواجب، لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الّذي يترقّب فيه صدور الواجب لا وجوب، فلا محرّك للمكلّف إلى الإتيان بالواجب، و هذا واضح. و لكنّ وقع البحث في أنّه، هل بالإمكان أن تتقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره و امتداده و تعاصره بقاءً مع الواجب؟.

و **مثال ذلك**: الوقوف بعرفات فإنّه واجب على المستطيع، و زمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب، و أمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلّف التي قد تسبق يوم عرفة بفترة طويلة، و يستمر الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الّذي هو زمان الواجب.

و قد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّ هذا معقول، و سمّوا كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب **بالواجب المعلّق**، و حاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة، و ذلك لأنّ الإشكال في هذه المسؤولية كان يبتني على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب، فإذا افترضنا أن الوجوب غير مشروط بزمان الواجب، بل يحدث قبله و يصبح فعلياً بالاستطاعة، فمن الطبيعي أن يكون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوتة قبل مجيء يوم عرفة، لأنّ

الوجوب فعلي، و هو يستدعي عقلاً التهيؤ لامتثاله.

و الصحيح أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب، و لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، لأنّه أمر غير اختياري، و قد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختيارية، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب، و حينئذ فإنّ قلنا باستحالة الشرط المتأخر للحكم، ثبت أنّ الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب، فلا بد أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه، لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخّر. و بهذا يتبرّهن أنّ الواجب المعلّق مستحيل. و إن قلنا بإمكان الشرط المتأخر جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

أحدهما: مقارِن يحدث الوجوب بحدوثه، و هو الاستطاعة.

و الآخر: متأخّر يسبقه الوجوب و هو مجيء يوم عرفة على المكلّف المستطيع و هو حي، فكل من استطاع في شهر شعبان مثلاً، و كان ممن سيجيء عليه يوم عرفة و هو حي فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان، و بذلك يصبح مسؤولاً عن توفير المقدّمات المفوّتة له من أجل فعلية الوجوب.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس ما يسمى عند الأصوليين ببحث الواجب المعلّق، ويريدون به: كلّ واجب تقدّمت بداية زمان وجوبه على زمان الواجب، والذي قال به البعض، وحاولوا أن يستفيدوا منه في حلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة ولزوم تحصيلها قبل زمان الواجب فيها.

وأما المصنّف فقد ذهب: إلى أنّ القول بالواجب المعلّق أو عدمه متوقّف على القول بإمكان الشرط المتأخّر وعدم إمكانه؛ فإنّ لم نقل بذلك، استحال الواجب

المعلّق؛ فإنّ الزمان في المثال المذكور في الدرس لمّا كان غير اختياري، كان من اللازم أن يكون قيداً في الوجوب كما مضى من القاعدة.

نعم، لو قلنا بالشرط المتأخّر، أمكن القول بالواجب المعلّق؛ لإمكان فعلية الحكم الآن بشرط تحقق الشرط مستقبلاً، كما مضى في مسألة أغسال المستحاضة، والإجازة بناء على الكشف في صحة بيع الفضولي.

أسئلة محورية

١. هل يمكن أن يكون زمان الوجوب متقدّماً تماماً على زمان الواجب بلا أي معاصرة؟ وما الدليل على ذلك؟

٢. ما المقصود بالواجب المعلَّق؟

٣. كيف حاول البعض الاستفادة من إمكان الواجب المعلق في حلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة؟

٤. ما هو الدليل على أن الزمان لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؟ وما تأثير ذلك على القول بالواجب المعلّق؟

٥. كيف يمكن أن نحل مشكلة المقدّمات المفوتة بلا احتياج إلى نظرية الواجب المعلّق؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أن يكون زمان الواجب متقدّما ومعاصراً لزمان الوجوب؟ ولماذا؟

٢. ما الفرق بين هذا البحث، والبحث السابق الذي مرَّ تحت عنوان القيود المتأخرة زماناً عن المقيّد؟

٣. هل يمكن أن يكون هذا البحث ثمرة من ثمرات البحث في المقدّمات المفوّتة، أو العكس؟ ولماذ؟

٤. ما هي النتيجة النهائية للبحث؟ فهل يقول المصنّف بالواجب المعلّق أم لا؟

٥. إذا راجعت *الحلقة الثالثة*، وجدت أنّ بحث الواجب المعلّق ـ البحث الذي بين أيدينا ـ قد بحث هناك قبل بحث المقدّمات المفوّتة عكس ما وقع هنا، فما الترتيب الأحسن لهذين البحثين؟ وجّه ما تقول.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي:

إنّ الذي دعا صاحب *الفصول*رحمه الله إلى الإلتزام بالواجب المعلّق، هو التفصّي به عن الإشكال في جملة من الموارد على وجوب الإتيان بالمقدّمة قبل إيجاب ذيها، ولكن قد تقدّم أن دفع الإشكال لا يتوقّف على الإتيان به، بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

المطلوب من الطالب الكريم، مراجعة ما أسماه السيد الخوئي بالبحوث السالفة للوصول إلى الحل الثاني الذي يقول بهرحمه الله، ثمّ يعرض ذلك على الأستاذ وفقه الله تعالى.

التطبيق الثاني

تأمل في العبارة التالية واستفد منها في توضيح ما تعلّمته في الدرس:

قال المحقق النائينيرحمه الله في *الفوائد*:

بقي في المقام التّنبيه على بعض المسائل الفقهيّة الّتي توهّم أنّها تبتني على تصحيح الواجب المعلّق والشّرط المتأخر معاً.

منها: مسألة الصّوم، حيث إنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في الصّوم اجتماع شرائط التّكليف، من القدرة، والصّحة، وعدم الحيض والسّفر من أول الطّلوع إلى الغروب، بحيث لو اختلّ أحد هذه الشّرائط في جزء من النّهار لم يكن الصّوم واجباً، فوجوب الإمساك في أول الفجر يتوقّف على بقاء الحياة والقدرة إلى

الغروب، وهذا لا يكون إلّا على نحو الشّرط المتأخّر، بحيث تكون القدرة على الإمساك في ما قبل الغروب شرطاً في وجوب الإمساك في أول الفجر، وهذا عين الشّرط المتأخر، وأيضا لا إشكال في أنّ التّكليف بالإمساك في الآن الثّاني، و الثّالث، و هكذا، إنّما يكون متحقّقاً في الآن الأول، وهو آن طلوع الفجر؛ إذ ليس هناك إلّا تكليف واحد يتحقّق في أول الطّلوع ويستمرّ إلى الغروب، و ليس هناك تكاليف متعدّدة يحدث في كلّ آن تكليف يخصّه؛ فإنّ ذلك ينافي الارتباطيّة، بل التّكليف بالإمساك في جميع آنات النّهار إنّما يتحقّق في الآن الأوّل وهو آن الطّلوع، فيكون التّكليف بإمساك ما قبل الغروب ثابتاً قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلّق؛ حيث يتحقّق الوجوب الفعلي قبل وقت الواجب، وهو آن ما قبل الغروب، الّذي هو وقت الإمساك الواجب فيه.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف

٢. *محاضرات في أصول الفقه*: ج٢، ص ٣٨٨.

٣. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٥، ص ٧٥، وما بعدها.

٤. *فوائد الأصول*: ج١، ٢٠٨ـ ٢٠٩.

٥. الفصول: ص ٨٠ـ٨١.

١٢٣
متى يجوز عقلاً التعْجيز؟

المدخل

تارةً يترك المكلّف الواجب وهو قادر على إيجاده، وهذا هو العصيان الذي يستحق عليه العقوبة، وأخرى يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به بعد فعلية الوجوب أو قبله، فما هو الحكم في هذه الحالة؟

هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا البحث، وسنرى أنّ لهذا البحث علاقة وثيقة ببحث سابق، هو المسؤولية تجاه القيود قبل فعلية الوجوب، أو ما سميناه: بالمقدّمات المفوّتة.

حدود الدرس

متى يَجوز عقلاً التَعْجيز؟

تارة يترك المكلّف الواجب و هو قادر على إيجاده، و هذا هو العصيان، و أخرى يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به، و هذا التسبيب له صورتان:

الأولى: أن يقع بعد فعلية الوجوب، كحال إنسان يحلّ عليه وقت الفريضة و لديه ماء فيريق الماء و يُعجز نفسه عن الصلاة مع الوضوء، و هذا لا يجوز عقلاً لأنّه معصية.

الثانية: أن يقع قبل فعلية الوجوب، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت، و هذا

يجوز لأنّه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقق ظرف الوجوب، و حيث إنّ الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقّه، و لا محذور في أنْ يسبّب المكلّف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقّه، و إنّما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يحدث، و لكنّ قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب عقلياً أو شرعياً، فإذا كان الدخل شرعياً جاز التعجيز المذكور، لأنّه لا يفوّت على المولى بذلك شيئاً، إذ يصبح عاجزاً و لا ملاك للواجب في حقّ العاجز، و إذا كان الدخل عقلياً و كان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً ـ و أن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل ـ فلا يجوز التعجيز المذكور؛ لأنّ المكلّف يعلم بأنّه بهذا سوف يسبب إلى تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل، و هذا لا يجوز بحكم العقل.

و على هذا الأساس يمكن تخريج مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة في بعض الحالات، بأن يقال: إنّ هذه المسؤولية تثبت في كلّ حالة يكون دخل القدرة فيها عقلياً لا شرعياً.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس البحث عن الإجابة عن سؤال، هو: متى يجوز للإنسان أن يعجّز نفسه عن الإتيان بالتكليف؟ فذكرنا أنّه إنّ كان ذلك بعد الفعلية، فإنّه غير جائز وحرام؛ لأنّه معصية بحكم العقل.

وأما إذا كان قبل الفعلية، فلا محذور في ذلك؛ فإنّ الوجوب والفعلية بدون القيد لن يتحققا بسبب فقدان الشرط والقيد، والتكاليف مشروطة بالقدرة كما قلنا قبل ذلك.

ولكن قد يقال بالتفصيل بين كون دخل القدرة شرعياً فيجوز التعجيز؛ لعدم تفويت أي ملاك فعلي بالعجز، وبين كونه عقلياً فعلياً حتى في حقّ العاجز، فيحرم لحكم العقل بعدم جواز تفويت ملاك فعلي في ظرف مقبل.

وإذا قلنا بالتفصيل، فسوف يكون حلّاً لمشكلة المقدّمات المفوّتة؛ إذ أنّ المكلّف

يكون مسؤولاً عنها عقلاً قبل زمان الفعلية، نعم، هذا الحلّ يختصّ بما إذا كانت المقدّمة عقلية.

أسئلة محورية

١. هل يجوز للإنسان أن يعجز نفسه عن الإتيان بالواجب بعد فعلية الوجوب؟ وما الدليل على ذلك؟

٢. ما الفرق بين ترك المكلّف الإتيان بالتكليف وهو قادر عليه، وبين أن يعجز نفسه عنه بعد فعليته في نظر العقل؟

٣. ما معنى قول المصنّف: «ولا محذور في أن يسبّب المكلّف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقّه»؟ وما الدليل عليه؟

٤. قد يقال بالتفصيل بين التعجيز في حالات كون دخل القدرة في الوجوب عقلياً أو شرعياً. بيّن هذا التفصيل أوّلا، ثمّ أذكر دليله ثانياً.

٥. كيف يمكن الاستفادة من التفصيل المذكور في درسنا لهذا اليوم في إثبات لزوم الإتيان بالمقدّمات المفوّتة؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين العصيان الثابت في حالة ترك الإتيان بالتكليف في حالة القدرة، وبين ما ثبت بالتعجيز بعد فعلية الحكم؟

٢. ماذا تفهم من تعبير المصنّف هنا بقوله: «قد يقال هنا بالتفصيل»؟ فهل يذهب إلى هكذا تفصيل على مستوى هذه الحلقة، أم أنّ رأيه هو ما ذكره قبل هذه الفقرة مباشرة بقوله:«ولا محذور في أن يسبب المكلّف...»؟

٣. ما المعنى الدقيق لحكم العقل بعدم جواز تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل؟

٤. ما المقصود بقوله آخر البحث: «في بعض الحالات»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في العبارة التالية، ثمّ أجب عما يليها من أسئلة:

قال السيد الخوئي رحمه الله في *محاضراته*:

ثمّ إنّ الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلّف، وقد يكون باختياره... .

أما الثاني، وهو ما إذا كان الاضطرار باختياره، كما إذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء، أو كان عنده ثوب طاهر فأنجسه وبذلك اضطر إلى الصلاة في ثوب نجس، أو كان متمكّناً من الصلاة قائماً فأعجز نفسه عن القيام، وهكذا، فهل تشمل إطلاقات الأوامر الاضطرارية هذه الموارد أم لا؟ يعني: هل يكون المكلّف معذوراً في فقدانه للشرط بأدائه الأمر الاضطراري، كما لو صلّى بالتيمم بدلاً عن الوضوء فلا شيء عليه أو لا؟

وجهان: والظاهر هو الثاني، والسبب في ذلك هو أنّ تلك الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفة عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلّف وإرادته؛ لوضوح أنّ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾، ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي في ما إذا كان عدم وجدان الماء والاضطرار إلى التيمم بطبعه وبغير اختيار المكلّف، ومنصرفة عما إذا كان باختياره. و كذا قوله عليه السلام: «إذا قوي فليقم»، و ما شاكل ذلك... .

و على هذا الضوء، لا يجوز للمكلّف تعجير نفسه باختياره وإرادته، فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز إهراقه وتفويته إذا علم بعدم وجدانه الماء في مجموع الوقت، ولو فعل ذلك استحق العقوبة على ترك الواجب الاختياري التام، أو على تفويت الملاك الملزم في محله، ومن الواضح أنّ العقل لا يفرّق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه إذا كان كذلك، فكما يحكم بقبح الأول واستحقاق العقوبة عليه فكذلك في الثاني.

١. ماعلاقة مانحن فيه ببحث الإجزاء الذي يتكلّم عنه السيد الخوئي؟

٢. ما المقصود بقوله: «الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفة عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلّف وإرادته»؟

٣. ما الدليل الذي ذكره السيد الخوئي لاستحقاق العقوبة بالتعجيز؟ وهل يختلف عما ذكره المصنّف في درس اليوم؟

التطبيق الثاني

استفد من العبارة التالية الواردة في تقريرات السيد الحائري في مقام إثبات وجوب التعلم قبل وقت التكليف:

فهو أنّنا سلّمنا عدم كون الوجوب فعليّاً قبل زمان الواجب، ولكن يقال مع ذلك بلزوم الإتيان بالمقدّمات المفوّتة، وذلك بأحد وجهين: إمّا باعتبار أنّ الملاك فعليّ والّذي يسقط بترك التعلّم هو الخطاب، وتفويت الملاك ولو مع فرض سقوط الخطاب بالعجز ـ أيضاً ـ قبيح، والعقل لا يفرّق في قبح تفويت الملاك بين كون المفوّت شيئاً في الوقت، أو شيئاً في خارج الوقت؛ بأن يفوّت قبل الوقت ملاكاً سوف يصبح فعليًا في وقته. والمختار هناك تماميّة الوجهين.

التطبيق الثالث

استفد من العبارة التالية في توضيح الدرس:

قال السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ في تقريرات درسه المسمّاة *بالهداية في الأصول*.

وبالجملة، العقل لا يفرّق في استحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الإلزاميّ وبين تفويت الملاك الملزم، ففي هذه الصورة، وإن كان المكلّف غير مكلّف بالواجب بعد حصول الشرط لعجزه عنه، إلّا أنّه من أول زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب، بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه لصحّ عقابه في هذا الزمان.

وهذا نظير من رمى البندقة على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلاً، فإنّه لا شبهة في صحّة مؤاخذته و عقابه بمجرّد الرمي وإن كان لا يجوز قصاصه

حينئذ؛ وذلك لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل، وقد صدر عنه بسوء اختياره، و بعد ذلك لا يقدر على حفظ البندقة.

و هذا بخلاف الصورة السابقة؛ فإنّ ظرف استحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرف العصيان وظرف ترك المأمور به لا قبل ذلك كما هو واضح.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

٣. *محاضرات* السيد الخوئي: ج٢، ص ٢٤٣،٢٤٤.

٤. *الهداية في الأصول*: ج٤، ص ٥١٠ ـ ٥١١.

١٢٤

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

المدخل

إذا جُعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، وأُخذ في موضوعه العالم بذلك الحكم، اختص بالعالم ولم يثبت للشاك أو القاطع بالعدم؛ لأن العلم يصبح قيداً لفعلية الحكم، بأن يقال: «إذا علمت بوجوب الصلاة، فقد وجبت عليك تلك الصلاة».

وما نريد بحثه اليوم، هو أنّه هل يمكن للشارع - عقلاً - أن يأخذ هكذا قيد كما أخذ قيد الاستطاعة في وجوب الحجّ مثلاً، أم لا؟ ويسمى هذا البحث أيضاً باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

ادعي استحالة هكذا تقييد لاستلزامه الدور، وقد أجاب البعض عنه وردّه، إلّا أنّ ردّهم غير تام، والصحيح وجود ردّ آخر له سنذكره خلال البحث، كما اننا سنبين آخر البحث الثمرة المترتبة عليه إنّ شاء الله.

حدود الدرس

أخذ العِلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذ جعل الحكم على نحو القضية الحقيقة وأخذ في موضوعه العِلم بذلك الحكم، اختصّ بالعالم به ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم؛ لأنّ العلم يصبح قيداً للحكم، غير أنّ أخذ العلم قيداً كذلك قد يقال: إنّه مستحيل و برهن على استحالته بالدور؛ و ذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم، لزم توقّف كلٌّ منهما على الآخر، و هو محال.

و قد أجيب على ذلك بمنع التوقّف الثاني؛ لأنّ العلم بشيءٍ لا يتوقف على وجود ذلك الشيء و إلّا لكان كلّ علم مصيباً، و إنّما يتوقّف على الصورة الذهنية له في أفق نفس العالم، أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات، لا على المعلوم بالعرض فلا دور.

إلا أنّ هذا الجواب لا يزعزع الاستحالة العقلية، لأنّ العقل قاض بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف و دوره دور المرآة، و لا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الّذي تكشف عنه فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم.

غير أن هذه الاستحالة إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، و أمّا أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول فلا محذور فيه بناء على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول فلا يلزم دور ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

و الثمرة التي قد تفترض لهذا البحث هي أن التقييد بالعلم بالحكم إذا كان مستحيلاً، فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً، و يثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم و غيره على مبنى من يقول: بأن التقابل بين التقييد و الإطلاق الثبوتيين تقابل السلب و الإيجاب، و على العكس تكون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الإطلاق على مبنى من يقول: إنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق كالتقابل بين البصر و العمى، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذّر التقييد، و من هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة لا هي بالمقيدة و لا هي بالمطلقة، و المهملة في قوة الجزئية.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الإجابة عن سؤال هو: هل يمكن أن يختص الحكم بالعالم به أم لا؟ فقد ذهب البعض إلى عدم الاختصاص بدليل الدور، فإنّ معنى الاختصاص المذكور هو أن الفعلية متوقّفة على العلم بها، ولكن ومن جهة أخرى، فإنّ العلم بالفعلية متوقّف على وجودها، وإلا فكيف يعلم بها؟!

وعلى هذا، فالفعلية متوقّفة على الفعلية.

وقد أجيب عن هذا الدور بمنع التوقّف الثاني؛ فإنّ العلم بالفعلية لا يتوقّف على وجودها، بل على صورتها الذهنية المعلومة بالذات، إلّا أنّ المصنّف ردّ ذلك بأنّه لايرفع الاستحالة العقلية؛ فإنّ وظيفة العلم ليست إلّا الكشف عن معلومه لا توليده، إلّا أنّ الصحيح: أنّ تلك الاستحالة لا تعني عدم إمكان أخذ العلم بالجعل قيداً للمجعول.

وفي نهاية الدرس ذكرنا ثمرة البحث، فإنّه بناء على استحالة أخذ قيد العلم بالحكم في موضوعه، يكون الإطلاق ضرورياً، فتكون الأحكام مشتركة بين الجاهل والعالم على مبنى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل النقيضين، وأمّا بناء على مبنى أن ذلك التقابل هو تقابل العدم والملكة، سيكون الإطلاق مستحيلاً، فتكون الأحكام مهملة، والمهملة في قوة الجزئية التي تعني الاختصاص.

أسئلة محورية

١. قد يقال باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم للزوم الدور، بيّن ذلك بوضوح؟

٢. بماذا أجيب عن إشكال الدور الذي أورد لإثبات استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم؟

٣. ما رأي المصنّف في ما أجيب به عن إشكال الدور المزبور؟

٣. بماذا رد المصنّف إشكال الدور؟

٤. ما هي الثمرة المترتبة على هذا البحث؟

أسئلة تخصصية

١. ما نوع الدور الذي تمسّك به البعض لإثبات الاستحالة المذكورة في الدرس؟

٢. لماذا لانبحث في الآيات والروايات مثلاً لنصل إلى نتيجة في بحثنا من إمكان أو عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه بدلاً من الدور؟

٣. تأمل في ردّ المصنّف رحمه الله على ما ردّ به البعض إشكال الدور، ما هو العمود الفقري في هذا الاستدلال؟

٤. ما الفرق بين أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، وبين أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الشهيد الصدر في *تقريرات* العلّامة عبد الساتر:

الصياغة الفنية للدور تكون مورداً للمناقشة؛ وذلك لأنّ الحكم موقوف على العلم توقف الحكم على موضوعه، لأنّ المفروض أنّ العلم أخذ موضوعاً للحكم، والحكم متوقّف على الموضوع، وهو العلم، لكنّ العلم غير متوقف على الحكم؛ فإنّ كلّ علم بحسب وجوده التكويني إنّما يتقوّم بمعلومه بالذات لابمعلومه بالعرض الذي هو الحكم، فالمعلوم حقيقة هو الصورة الذهنية القائمة في أفق نفس العالم، أمّا مطابقها الخارجي وهو الحكم الشرعي، فهذا لايتقوّم العلم به، بل يستحيل أن يكون العلم متقوّماً به؛ لأنّ العلم لا يتقوّم بما هو خارج أفق النفس، ولهذا قد يفترض أنّ العلم ليس له معلوم بالعرض كما هو الحال في موارد عدم إصابة العلم للواقع، فإنّ هناك علماً لكنّه متقوّم بالمعلوم بالذات لا بالعرض، فهنا

العلم بالحكم لايتوقّف على وجود الحكم الشرعي وثبوته الخارجي، أي: على المعلوم بالعرض، بل يتوقف على صورة ذهنية لهذا الحكم الشرعي ثابته في أفق نفس العالم، أي: إنّه يتوقف على المعلوم بالذات، إذن فلا دور؛ لأنّ الحكم الشرعي بوجوده الخارجي يتوقّف على العلم توقّف الحكم على موضوعه، بينما العلم ليس متوقّفاً على الوجود الخارجي للحكم الشرعي، بل على صورته الذهنية القائمة في أفق نفس العالم، وهي التي تسمى: بالمعلوم بالذات.

ومن هنا استشكل في محذور الدور، ومن ثمّ صاروا بصدد التعويض عن الدور ببيان آخر يثبت الاستحالة.

تأمل في العبارة السابقة جيداً، ثمّ بيّن وجه ارتباطها بما نحن فيه، وحاول أن تستفيد منها في شرح وتوضيح الدرس.

التطبيق الثاني

قال الشهيد الصدر في *تقريرات* السيد الحائري:

والواقع أنّ البراهين الماضية ما تمّ منها لا يثبت عدا استحالة أخذ العلم بالحكم في متعلّقه بنحو يتّحد بالدّقة ما تعلّق به العلم مع ما توقّف على العلم، ولدينا وجهان لعلاج الموقف بشكل لايعود أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم إلى الاتحاد الحقيقي بين ما تعلّق به العلم و ما توقّف عليه:

الوجه الأول: إنّ بإمكان المولى أخذ العلم بالجعل في مرتبة المجعول، فلم يكن ما تعلّق به العلم عين ما ترتّب على العلم بالدقّة حتّى يلزم محذور، وفي نفس الوقت قد توصّل المولى إلى غرضه من اختصاص حكمه بدائرة العالِمين... .

حيث يقال: إنّ الشارع لمّا جعل وجوب الحجّ على المستطيع مثلاً ـ ولنفرض أنّه في ذلك الحين لم يكن أحد مستطيعاً ـ فلا إشكال في أنّه وجد بذلك في عالم التشريع حكم لم يكن موجوداً قبله، وهذا هو المسمّى بالجعل، ولكنّا لو وجّهنا سؤالاً إلى أيّ إنسان في ذلك الزمان عن أنّه هل يجب عليك الحجّ ـ والمفروض بشأنه عدم الاستطاعة ـ لأجاب بالنفي، ولو سألناه عن ذلك بعد استطاعته لأجاب

بالإيجاب، إذن قد تحقّق بشأنه بعد تماميّة الجعل وجوب عند اتصافه بالاستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجوداً بشأنه قبل استطاعته، و هذا هو المسمّى بالمجعول.

إذن فالمجعول غير الجعل، وعليه، فلا مانع من أخذ العلم بالجعل شرطاً لتحقّق المجعول.

إستفد من العبارة السابقة في شرح وتوضيح الدرس.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة حسن عبد الساتر: ج٨، ص ٢٦٨ـ ٢٦٩.

٣. *تقريرات* السيد الحائري: ج١، ص ٤١٠ـ ٤١١.

١٢٥
أخذ العلْم بحكم في موضوع حكم آخر

المدخل

تكلّمنا في الدرس السابق عن إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، ومثّلنا له ببعض الأمثلة، وما نريد بحثه اليوم هو إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر لا نفس الحكم، وهذان الحكمان المأخوذ أحدهما في موضوع الحكم الآخر، إمّا أن يكونا متخالفين، أو متضادّين، أو متماثلين، فهذه حالات ثلاث لابدّ أن تبحث.

حدود الدرس

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، و الحكمان أمّا أن يكونا: متخالفين، أو متضادين، أو متماثلين. فهذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأولى: فلا شكّ في إمكانها، كما إذا قال الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكتب وصيتك» و يكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الوصية، و طريقياً بالنسبة إلى متعلّقه.

و أمّا الحالة الثانية: فلا ينبغي الشكّ في استحالتها، و مثالها أن يقول الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك»، و الوجه في الاستحالة ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفية الواقعية متنافية متضادة، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

و أمّا الحالة الثالثة: فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكمين متماثلين مستحيل، كاجتماع المتنافيين، فإذا قيل: «إنّ قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك»، بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضية غير الوجوب المقطوع به مسبقاً، كان معنى ذلك في نظر القاطع ان وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه.

خلاصة الدرس

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، والحكمان إمّا أن يكونا متخالفين أو متضادين، أو متماثلين.

أما الحالة الأولى، فلا شكّ في إمكانها، وأما الثانية، فلا شكّ في استحالتها؛ فإنّ المكلّف القاطع بالوجوب مثلاً لايمكنه أنّ يتصور ثبوت الحرمة مثلاً في حقّه، وأمّا الحالة الثالثة، فقد يقال باستحالتها على أساس استحالة اجتماع حكمين متماثلين.

أسئلة محورية

١. ما الفرق بين هذا البحث والبحث السابق؟

٢. قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، أذكر الحالات الثلاث المقصودة في ذلك، مع ذكر مثال لكل واحدة منها.

٣. إذا كان الحكمان المأخوذ العلم بأحدهما في موضوع الآخر متخالفين، فما هو رأي المصنّف في إمكان ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٤. إذا كان الحكمان المأخوذ العلم بأحدهما في موضوع الآخر متضادين، فما هو رأي المصنّف في إمكان ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٥. إذا كان الحكمان المأخوذ العلم بأحدهما في موضوع الآخر متماثلين؟ فما هو رأي المصنّف في إمكان ذلك؟ وما الدليل عليه؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفائدة التي توخّاها المصنّف من هذا البحث؟

٢. ذهب المصنّف إلى أنّه لاشكّ في إمكان ما عبّر عنه بالحالة الأولى، هل ذكر دليلاً عليها؟

٣. ألا يمكن أن ندّعي أنّ الدليل على استحالة الحالة الثانية، هو استحالة سلب المنجزية عن القطع؟ بيّن ذلك.

٤. ما المحذور في اجتماع متماثلين في نظر القاطع؟ وضّح ذلك مع ذكر المثال.

تطبيقات

جاء في *تقريرات* العلّامة حسن عبد الساتر:

وأما القسم الثالث، وهو أن يكون القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم مماثل له، كما لو قال: «إذا قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك» لكنّ بحرمة أخرى...، فقد يبرهن على استحالته بما حاصله: إنه إذا أُخذ القطع بالحرمة في موضوع الحرمة، فحينئذ إمّا أن نلتزم في مورد اجتماع الحرمتين بتعدد الحرمة حقيقة، وإما أن نلتزم بالتوحّد والتأكد، وكلاهما محال، إذن فالمقدّم مثله محال.

أما بطلان التعدد؛ فلمحذور اجتماع المثلين؛ لأنّ هاتين الحرمتين عرضان متماثلان على موضوع واحد.

وأما بطلان التاكّد، فلأنّه مستحيل ببيانين:

البيان الأول:

إنّ هاتين الحرمتين طوليتان، حيث أُخذ في موضوع إحداهما القطع بالأخرى، وباعتبار هذه الطولية بينهما، يستحيل أن تتوحد الحرمتان والحكمان؛ لإنّ الحرمة المترتبة أخذ في موضوعها القطع بالحرمة الأولى، إذن فهي في طول الأولى، ففرق بين حرمتين من هذا القبيل، وبين حرمتين من قبيل «لا تغصُب ولا تشرب العصير العنبي» فهنا لا بأس باجتماعهما؛ حيث إنّه يكون شيء عصيراً عنبياً، ومغصوباً، فتجتمع الحرمتان بنحو التاكّد؛ لأنّ الحرمتين هنا ليستا طوليتين، وأمّا في محل الكلام، فإنّه لايعقل توحّدهما؛ لأنّ أحداهما في طول الأخرى، وإلّا، فلو وجدتا بوجود واحد، لزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم.

وقال السيد الخوئي في *دراساته*:

و أما أخذه في موضوع مثله، كما لو قال: «إذا قطعتَ بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة بوجوب آخر»، فقد ظهر إمكانه بما قدّمناه؛ لأنّه يرجع الحكم الثاني إلى التأكيد، ولا يلزم منه اجتماع المثلين أصلاً، كما إذا تعلّق النذر بالإتيان بواجب أو أخذ ذلك شرطاً في ضمن عقد، فإنّه موجب للتأكد، ولا إشكال فيه.

تأمل في العبارتين السابقتين، ثمّ بيّن ارتباطهما بما نحن فيه أوّلا، ثمّ حاول أن تستفيد منهما في إجراء مناقشة بين العَلَمين، منتهياً إلى بيان المقدّم منهما بناء على ما جاء في العبارتين.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.
٢. *تقريرات* حسن عبد الساتر: ج٨، ص ٢٦٣،٢٦٤.
٣. *دراسات في علم الأصول*: ج٣، ص ٤٩.

١٢٦
أخْذ قصد امتثال الأمر في متعلّقِه

المدخل

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلّف بالفعل الواجب كيفما اتفق، ويسمى بالواجب التوصّلي، وقد يكون غرضه قائماً بإتيان المكلّف بالفعل بقصد امتثال الأمر، ويسمى بالواجب التعبدي.

والسؤال هو: هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية أن يدخل في متعلّق الوجوب قصد امتثال الأمر أم لا؟

قد يبرهن على استحالة ذلك بالدور، وهو ما سيبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبد به وإثبات التوصلية كما سيظهر خلال البحث، كما سننوه في آخر البحث على ما يشبه هذه الثمرة في بحث سابق، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، وهو البحث قبل السابق.

حدود الدرس

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيف ما اتفق، و يسمى بالواجب التوصلي، و قد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل بقصد امتثال الأمر، و يسمى

بالواجب التعبّدي. و السؤال هو: انه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف و الوجوب في الحالة الثانية أن يدخل في متعلّق الوجوب قصد امتثال الأمر أو لا؟ قد يقال بأن ذلك مستحيل، لأن قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب، كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب، لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، و إذا لاحظنا الأمر وجدنا أنّه ليس اختيارياً للمكلّف كما هو واضح، و حينئذ نطبّق القاعدة السابقة القائلة: «إنّ القيود المأخوذة في الواجب فقط يجب أن تكون اختيارية»، لنستنتج أنّ هذا القيد إذن، لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، بل لا بدّ أن يكون أيضاً قيداً للوجوب، و هذا يعني أنّ الأمر مقيّد بنفسه و هو محال. و هكذا يتبرّهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق نفسه يؤدي إلى المحال.

و ثمرة هذا البحث أنّ هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أي خصوصية أخرى يشكّ في دخلها في الواجب، و ذلك أنّا إذا شككنا في دخل خصوصية إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب، أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي هذه الخصوصية في الواجب بحسب عالم الوجوب و الجعل، و إذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض، إذ لو كانت دخيلة في الغرض لأخذت في الواجب، و لو أخذت كذلك لذكرت في الكلام، و هذا الأسلوب لا يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشكّ في دخله في الغرض، لأنّ إطلاق كلام المولى و أمره، إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب، و نحن بحكم الاستحالة الآنفة الذّكر نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلى كلام المولى، و لكنّ لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخيلاً في الغرض المولوي، لأنّ المولى مضطر على أي حال لعدم أخذه في الواجب، سواءً كان دخيلاً في غرضه أو لا، فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله، و هذا يعني أنّ الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية و إثبات التوصّلية.

و من هنا يمكن أن نصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه على وجه آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث فنقول: إنّ هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالِين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن محاولة إيجاد جواب عن سؤال هو: هل بإمكان المولى عند جعل الوجوب في واجب تعبّدي أن يدخل في متعلّق الوجوب قصد امتثال الأمر أو لا؟

قد يقال بالاستحالة وعدم الإمكان ويبرهن عليه بلزوم الدور؛ فإنّ مردّه إلى أخذ الأمر قيداً في الأمر؛ فإنّ القصد وإن كان عملاً اختيارياً، إلا أنّ الأمر ليس كذلك، فلابدّ وأن يكون قيداً في الوجوب حسب ما سبق من قواعد.

وثمرة هذا البحث، هي: أنّه لو ثبتت الاستحالة، فإنّه لن يمكن التمسّك بإطلاق الأمر في «صلِّ» مثلاً لإثبات عدم التعبدية؛ فإنّ الإطلاق الإثباتي مستحيل عند عدم إمكان التقييد ثبوتاً؛ لما سبق من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين إنّما هو تقابل العدم والملكة.

ومن هنا، يمكن أن نصور ثمرة تشبه هذه الثمرة في البحث قبل السابق، وهو: «أخذ العلمِ بالحكمِ في موضوع الحكم»؛ فإنّ الاستحالة لو ثبتت هناك، فإنّ معناها أنّه يستحيل التمسّك بإطلاق كلام المولى لإثبات عدم اختصاص أغراضه بالعالِمين.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في درسنا لهذا اليوم؟

٢. قد يقال باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؛ للدور، وضّح ذلك.

٣. ذُكر أنّ ثمرة هذا البحث هي: أنّ الاستحالة إذا ثبتت، فسوف يختلف الموقف

تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أي خصوصية أخرى يُشكّ في دخلها في الواجب، وضّح الفرق، ثمّ أذكر السبب في ذلك.

٤. كيف يمكن تصوير ثمرة استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه على وجه آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث؟

أسئلة تخصصية

١. هل أنّ محل الكلام هو: أخذ قصد امتثال الأمر في الوجوب أم في الواجب؟ ما الدليل على ذلك من كلام المصنّف؟

٢. إذا كان قصد امتثال الأمر يستحيل أخذه في متعلّقه، فكيف ثبت أنّ جملة كثيرة من الأعمال كالصلاة و... يعتبر فيها قصد الامتثال؟

٣. ما الفرق بين الثمرة التي بيّنها المصنّف لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه هنا، وبين تلك التي بيّنها في البحث قبل السابق؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في العبارة التالية الواردة في *الحلقة الثالثة* تحت عنوان «الواجب التوصّلي والواجب التعبّدي»، واستفد منها في ما نحن فيه:

لا شكّ في وجود واجبات لايخرج المكلّف عن عهدتها إلّا إذا أتى بها بقصد القربة والامتثال، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الاتيان بالفعل بأي داع كان... .

والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين، فهل الاختلاف بينهما مردّه إلى عالم الحكم والوجوب، بمعنى: أنّ قصد القربة والامتثال يكون مأخوذاً قيداً، أو جزءً في متعلّق الوجوب التعبدي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصّلي؟ أو أنّ

مردّ الاختلاف إلى عالم الملاك دون عالم الحكم، بمعنى: أنّ الوجوب في كلّ من القسمين متعلّق بذات الفعل، ولكنّه في القسم الأول ناشئ عن ملاك لا يستوفى إلّا بضمّ قصد القربة، وفي القسم الثاني ناشئ عن ملاك يُستوفى بمجرد الإتيان بالفعل؟

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، فإنّ ثبتت هذه الاستحالة، تعيّن تفسير الاختلاف بين التعبّدي والتوصّلي بالوجه الثاني، وإلّا تعيّن تفسيره بالوجه الأول. ومن هنا يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحالة.

التطبيق الثاني

قال الشيخ المظفر رحمه الله:

وعلى ما تقدّم من بيان معنى التوصّلي والتعبّدي...، فإنّ عَلِم حال واجب بأنّه تعبّدي أو توصلي، فلا إشكال، وإن شكّ في ذلك، فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين، وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ) منشأ الخلاف و تحريره:

إنّ منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلّق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها، إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجرّدة عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد وهو قصد القربة، كان مقتضى الأصل عنده التوصّلية إلّا إذا دلّ دليل خاص على التعبّدية كسائر القيود الأخرى، لما عرفت من أن إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشكّ في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به، فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد. ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة، فليس له التمسّك بالإطلاق... .

و بعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلّق به غرضه واقعاً ولم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشكّ في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشكّ في سقوط الأمر، أي: في

امتثاله، يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف؛ لأنّه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً، فلابدّ من إحراز الفراغ منه في حكم العقل، و هذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين...».

١. أكمل العبارتين اللتين أسقطناهما من الكلام.

٢. تأمل في العبارة السابقة وبين محل البحث في ما نحن فيه.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*: ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

٢. *تقريرات* العلّامة حسن عبد الساتر: ج٤، ص ١٤٥؛ و*تقريرات* الهاشمي: ج٢، ص ٧٣.

٣. *أصول الفقه*: ص ٥٦ـ٥٧.

٤. *محاضرات* السيد الخوئي: ج٢، ص ١٥٤.

١٢٧

إشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

المدخل

تكلّمنا سابقاً على اشتراط التكليف بالقدرة التكوينية، وهي المسماة بالقدرة بالمعنى الأخصّ، وما نريد الكلام عليه هذا اليوم، هو اشتراط التكليف بالقدرة التكوينية بالمعنى اللأعم، ومعناه: أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال تكليف مضاد لايقلّ عنه أهمية، وهذا البحث هو المسمى في كتب القوم ببحث «الترتّب».

سنذكر الدليل على هذا القيد الجديد، والذي سيترتب عليه أنّ ثبوت أمرين بالضدّين أمر مستحيل لو كان كلٌّ منهما مطلقاً لحالة الاشتغال بامتثال الآخر أيضاً، نعم، لو كانا مجعولين على وجه الترتب بالمعنى الذي سنوضّحه خلال البحث لأمكن ذلك على رغم ما وجّهه البعض من إشكال؛ فإنّه غير تام.

حدود الدرس

إشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة، و كنا نريد بها القدرة التكوينية، و هذا يعني أنّ التكليف لا يشمل العاجز. و كذلك لا يشمل أيضا من كان قادراً على الامتثال، و لكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضاد لا يقلّ عن الأول أهمية، فإذا وجب إنقاذ غريق يُعذر

المكلّف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزاً تكويناً، كما يعذر إذا كان قادراً، و لكنّه أُشغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأول معه.

و هذا يعني أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمية، و هذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل، و لو لم يصرّح به المولى في خطابه، كما هو الحال في القدرة التكوينية. و لنطلق على القدرة التكوينية اسم القدرة (بالمعنى الأخص)، و على ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة (بالمعنى الأعم).

و البرهان على هذا القيد الجديد: أنّ المولى إذا أمر بواجب، و جعل أمره مطلقاً حتى لحالة الاشتغال بامتثال مضاد لا يقلّ عنه أهمية، فإنّ أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين، فهو غير معقول لأنّه غير مقدور للمكلّف، و إنّ أراد بذلك أن يصرف المكلّف عن ذلك الامتثال المضاد فهذا بلا موجب بعد افتراض إنّهما متساويان في الأهمية، فلا بدّ إذن من أخذ القيد المذكور. و من هنا يعرف أن ثبوت أمرين بالضدين مستحيل إذا كان كلٌّ من الأمرين مطلقاً لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً، و أمّا إذا كان كلٌّ منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك، فلا استحالة، و يقال عن الأمرين بالضدين حينئذ: أنّهما مجعولان على وجه الترتّب، و إنّ هذا الترتب هو الّذي صحح جعلهما على هذا الوجه، و هذا ما يحصل في كلّ حالة يواجه فيها المكلّف واجبين شرعيين، و يكون قادراً على امتثال كلّ منهما بمفرده، و لكنه غير قادر على الجمع بينهما، فإنّهما إن كانا متكافئين في الأهمية، كان وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، و إن كان أحدهما أهم من الآخر ملاكاً، فوجوب الأهم غير مقيّد بعدم الإتيان بالأقل أهمية (المهم)، و لكنّ وجوب المهم مقيّد بعدم الإتيان بالأهم، و تسمى هذه الحالات بحالات التزاحم.

و قد تعترض و تقول إنّ الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل، لأنّ المكلّف في حالة تركه لكلا الضدّين يكون كلّ من الأمرين فعلياً و ثابتاً في حقّه لأنّ شرطه محقق، و هذا

يعني أنّ المكلّف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدّين و هو محال.

و الجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين و الوجوبين، و إن كانا فعليّين معاً في الحالة المذكورة، و لكنّ لا محذور في ذلك، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر و موضوعه، و بالتالي ينفي فعلية الوجوب الآخر، فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلّف ما لا يطاق، و هو الجمع بين الضدّين، و لهذا لو فرض المحال و صدر كلا الضدّين من المكلّف، لما وقعا على وجه المطلوبية معاً. فليس المطلوب خارجاً عن حدود القدرة. و بهذا يتضح ان إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب و اجتماعهما معا نشأ من خصوصية الترتب بينهما أي من خصوصية كون أحدهما، أو كلّ منهما، بامتثاله نافياً لموضوع الآخر و معدِماً لشرطه.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس على أنّ التكاليف كلّها، كما أنّها مشروطة بالقدرة التكوينية، فهي مشروطة بالقدرة بالمعنى الأعم، بمعنى: أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال تكليف مضاد لايقل أهمية عنه، فهو قيد دخيل في التكليف بحكم العقل؛ فإنّ الأمرين لوكانا مطلقين لحالة الاشتغال بالآخر، لما كان لهذا الإطلاق أي غرض عقلائي، فلابدّ وأن يكون الأمر مقيداً، ويقال عن الأمرين بالضدين حينئذ: إنّهما مجعولان على وجه الترتب، والذي يشترط فيه أن يكون أحد الواجبين إمّا مساوياً للآخر في الأهمية، فيكون كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، أو أهم من الآخر ليكون وجوب المهم مقيداً بعدم امتثال الأهم.

وقد وجّه للترتب بهذا المعنى اعتراض محصّله: إنّه مستحيل؛ لاستلزامه طلب كلا الضدّين من المكلّف إذا ترك الإثنين ولم يمتثل أي واحد منهما، وهو واضح البطلان، إلّا أنّ المصنّف أجاب عن ذلك بعدم استلزام ذلك لمحذور طلب الضدّين، ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه.

أسئلة محورية

١. ما معنى أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم؟ مثل لذلك.

٢. ما الدليل على أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة بالمعنى الأعم؟

٣. ما المقصود بالأمرين المجعولين على وجه الترتّب؟

٤. قيل: بأن الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل، ما الدليل على ذلك؟

٥. ما جواب المصنّف على ما استدل به على استحالة الأمرين بالضدين على وجه الترتب؟

أسئلة تخصصية

١. ما هي النكتة في اعتبار كون الواجب الآخر المزاحم لا يقل أهمية عن الواجب الأول؟ ألا يصح إذا كان أقل أهمية؟ لماذا؟

٢. ما هو العمود الفقري للدليل المذكور على تقييد التكليف بالقدرة بالمعنى الأعم؟

٣. كيف نعرف أنّ الواجب الآخر أقل أهمية أو مساو أو أكثر أهمية من غيره؟

٤. ما هو محور الرد الذي ذكره المصنّف على الاعتراض الذي وُجّه لإثبات استحالة الأمرين بالضدين على وجه الترتّب؟

٥. ما المقصود بالضد الوارد في درس اليوم؟

تطبيقات

نعلم جميعاً أنّ العبادات توقيفية، بمعنى: أنّها لا تصح إلّا بوجود أمر بها من قبل المولى، وبناء على هذا، فلو كان الإنسان مكلّفاً بالصلاة بحيث لم يبق له وقت لغيرها، وفي هذه الحالة تعرّض أحد المؤمنين للغرق، فما هو جواب الأسئلة التالية ـ حاول أن تختبر نفسك قبل أن تطّلع على أجوبتها الواردة بعدها ـ

١. لو ترك الإنقاذ وصلّى، فهل تكون صلاته صحيحة؟ وما دليل ذلك؟

٢. لو ترك الصلاة وأنقذ الغريق ففات وقت الصلاة كما هو المفروض، فهل يعاقب على ترك الصلاة؟

٣. لو ترك كلّا من الصلاة والإنقاذ، فهل يعاقب عقوبة واحدة أم اثنتين؟ ما الدليل؟

٤. لو فرض محالاً أنّه صدر منه كلّ من الصلاة وإنقاذ الغريق في آن واحد، فهل يستحق ثوابين أم ثواباً واحداً؟

وجواب هذه الأسئلة يختلف باختلاف البناء أو عدم البناء على صحة نظرية الترتب، فلو بنينا على صحة هذه النظرية، يكون الجواب هو:

أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فإنّ الصلاة تكون صحيحة بعد وجود أمر بها وإن كان على نحو الترتب، فإنّ الأمر بها مشروط بعدم الاشتغال بالإنقاذ، والمفروض أن هذا الشرط متحقق، فتكون الصلاة صحيحة.

وأما بالنسبة للسؤال الثاني، فالمفروض أن نقول بعدم العقاب على ترك الصلاة؛ فإنّه مع الاشتغال بالإنقاذ ليس مكلّفا بالصلاة؛ لعدم تحقق شرطها وهو عدم الاشتغال بالإنقاذ.

وأمّا بالنسبة للسؤال الثالث، فالمفروض أنّه يعاقب بعقوبتين؛ فإنّ كلّا من الأمرين كان فعلياً بتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بامتثال الأمر الآخر.

وأمّا بالنسبة إلى السؤال الرابع، فإنّه لايستحق إلّا ثواباً واحداً؛ إذ المفروض أنّه بمجرد الاشتغال بامتثال أحد الواجبين فإنّه يسقط الأمر بالواجب الآخر، فيكون الإتيان به لغواً.

هذا كله بناء على صحة نظرية الترتب، وبقي عليك أن تجيب بمعونة الأستاذ الكريم عن هذه الأسئلة بناء على عدم صحة تلك النظرية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٥، ص ٤٠١؛ *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٢، ص ٣٢٩.

٣. منتهى *الدراية في توضيح الكفاية*: ج، ص ٤٦٨.

٤. *المحاضرات*: ج٣، ص ٩١.

١٢٨

التخيير والكفائية في الواجب

المدخل

البحث الذي بين أيدينا طيّ درسين بحث تحليلي له ثمراته الكثيرة التي سنذكر بعضها بعد ذلك؛ فقد ثبت وجود واجبات تخييرية وكفائية، فما حقيقة هذه الواجبات؟

وسنبدأ هذا الدرس بدراسة حقيقة الواجب التخييري الشرعي، فإنّ التخيير نوعان: عقلي وشرعي، وسنبين المراد من كلٍّ منهما، ونبدأ بتحليل التخيير الشرعي بعد ذكر خصائصه، فنذكر ما ورد في تفسير هذا التخيير، ثمّ ننتقل إلى الثمرات المترتبة على كلّ التفسيرات.

كما سننبه على أنّه لايمكن التخيير بين الأقل والأكثر، وأنّ ما ذكرناه في التخيير الشرعي جار في الواجب الكفائي أيضاً.

حدود الدرس

التخيير و الكفائية في الواجب

الخطاب الشرعيّ المتكفّل للوجوب على نحوين:

أحدهما: أن يُبيّن فيه وجوب عنوان كلّي واحد، و تجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق

في الواجب، و أنّه إطلاق بدلي، كما إذا قال: «صلّ» فيكون الواجب طبيعي الصلاة، و يكون مخيّراً بين أن يطبّق هذا الطبيعي على الصلاة في المسجد أو على الصلاة في البيت، إلّا أنّ هذا التخيير ليس شرعيا، بل هو عقلي بمعنى أن الخطاب الشرعي لم يتعرّض إلى هذا التخيير، و لم يذكر هذه البدائل مباشرة، و إنّما يحكم العقل و العرف بالتخيير المذكور.

و النحو الآخر: أنْ يتعرض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير بين شيئين، فيأمر بهما على سبيل البدل فيقول مثلاً: «صلّ أو أعتق رقبة»، و يسمى التخيير حينئذ شرعياً، و الوجوب بالوجوب التخييري.

التخيير الشرعي في الواجب:

و لا شكّ في أنّ الوجوب التخييري ثابت في الشريعة في مواقع عديدة، و له خصائص متّفق عليها، منها:

«أنّ المكلّف يعدّ ممتثلاً بإتيان أحد الشيئين أو الأشياء»، و «يعد عاصياً إذا ترك البدائل كلّها، غير أنّها معصية واحدة، و لها عقاب واحد، و «إذا أتى بالشيئين معاً فقد امتثل أيضا».

و قد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييري، فقيل: إنّ مرجعه إلى التخيير العقلي بمعنى أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشيئين تبعاً لقيام الملاك به، سواءً كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعياً كعنوان أحدهما.

و قيل: إنّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين بمعنى: أنّ كلًّا من العدِلين واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر، و مردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً، فمن أجل تعدد الملاك، و قيام ملاك خاصّ بكلّ من العدِلين تعدّد الوجوب، و من أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً جُعل الوجوب في كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

و قد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه:

أوّلاً: تعدد المعصية و العقاب في حالة ترك العدِلين معاً، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلّف معاً.

و ثانياً: عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذ فعلياً، و كلا اللازمين معلوم البطلان.

و توجد ثمرات تترتب على تفسير الوجوب التخييري بهذا الوجه أو بذاك، و قد يذكر منها جواز التقرّب بأحد العدلين بخصوصه على التفسير الثاني لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه، و عدم جواز ذلك على التفسير الأول، لأنّ الأمر متعلّق بالجامع، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقلي.

ثمّ إنّ العدِلين في موارد الوجوب التخييري يجب أن يكونا متباينين، و لا يمكن أن يكونا من الأقل و الأكثر، لأنّ الزائد حينئذ مما يجوز تركه بدون بديل، و لا معنى لافتراضه واجباً، فالتخيير بين الأقل و الأكثر في الإيجاب غير معقول و يشابه ما تقدّم الحديث عن الوجوب الكفائي، و هل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلّف أو وجوبات متعددة بعدد أفراد المكلّفين، غير أنّ الوجوب على كلّ فرد مشروط بترك الآخرين.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن حقيقة التخيير الشرعي للواجب، وعن حقيقة الواجب الكفائي، بعد أن عرّفنا كلّاً من التخيير الشرعي والعقلي، وأنّ الشرعي هو: تعرّض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير، بعكس العقلي.

ثمّ تعرّضنا إلى خصائص الوجوب التخييري الشرعي الثلاثة المتفق عليها، من صدق الامتثال بأحد البدائل، وأنّه لا يعدّ عاصياً إلّا بتركها جميعاً وأنّها معصية واحدة، وأنّه لا ضير بالإتيان بكلّ البدائل، إذ يصدق الامتثال حينئذ.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى تفسيرين لحقيقة التخيير الشرعي، كان يذهب أوّلهما إلى إرجاع هذا التخيير إلى العقلي، فهناك وجوب واحد متعلّق بالجامع، وذهب التفسير الثاني إلى إرجاعه إلى وجوبين مشروط كلّ منهما بترك الآخر.

وبعد ذلك تعرّضنا لما يمكن أن يورد على التفسير الثاني، من تعدد المعصية في حالة ترك العدلين بتحقق شرط كلٍّ منهما، ومن عدم تحقق الامتثال بالجميع؛ لعدم تحقق شرط كلّ واحد منهما وعدم فعليته، وكلا هذين اللازمين باطل، فيبطل التفسير الثاني لأجلهما.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى الثمرة المترتبة على كلّ من التفسيرين، إذ بناء على الأوّل لايجوز التقرّب بأحد العدلين خاصّة بعكسه على الثاني.

ثمّ في آخر البحث ذكرنا معلومتين:

الأولى: وجوب التباين بين العدِلين لتحقيق التخيير، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير صحيح.

الثانية: أنّ ما ذكرناه في الوجوب التخييري يشابه ما نقوله في الوجوب الكفائي.

أسئلة محورية

١. ما هو التخيير العقلي؟ وما الفرق بينه عن التخيير الشرعي؟

٢. أذكر التفسيرين المذكورين في حقيقة التخيير الشرعي مع بيان الفرق بينهما.

٣. ما هي الخصائص المتّفق عليها للتخيير الشرعي؟

٤. ما الذي لوحظ على التفسير الثاني من تفسيري الوجوب التخييري الشرعي؟

٥. أذكر بعض الثمرات المترتبة على الاختلاف في تفسير الوجوب التخييري الشرعي؟

٦. لماذا يعتبر في العدِلين في موارد الوجوب التخييري الشرعي أن يكونا متباينين؟

٧. ما المقصود بقول المصنّف: «ويشابه ما تقدّم الحديث عن الوجوب الكفائي»؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو محل الكلام في هذا البحث؟

٢. ما فائدة تقسيم التخيير إلى عقلي وشرعي؟

٣. ما الدليل على ما ذكره المصنّف من خصائص الوجوب التخييري الشرعي؟

٤. ما الفرق بين التفسيرين المذكورين للوجوب التخييري من حيث:

أ) الملاك؛ ب) متعلّق الملاك

٥. ما الدليل على قوله‍ في مقام التعليق على ما لوحظ على التفسير الثاني: «وكلا اللازمين باطل»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

ما الغرض من ذكر خصائص الوجوب التخييري المتّفق عليها أول البحث عن التخيير الشرعي في الواجب؟

الغرض منه الاستعانة بها في الإيراد على التفسير الثاني من التفسيرين المذكورين للوجوب التخييري؛ فإنّ اللازمين المذكورين في مقام رد هذا التفسير، إنّما كانا باطلين ـ حسب تعبير المصنّف ـ لأنّهما يتصادمان مع ما اتفق عليه من خصائص الوجوب التخييري، فإنّ اللازم الأول مخالف للخصيصة الثانية من هذه الخصائص الثلاث، والثاني مخالف للخصيصة الثالثة منها، وما يلزم منه الباطل فهو باطل.

نعم، يتبيّن بهذا أنّ ذكر الخصيصة الأولى لم يكن له داع ظاهراً والله العالم، إلّا الاطلاع على بعض ما اتفق عليه من خصائص الوجوب التخييري.

التطبيق الثاني

ذكر المصنّف‍ آخر الدرس أنّه لكي يتحقق التخيير لابدّ أن يكون العدِلان

متباينين، ولا يمكن أن يكونا من الأقل والأكثر، إذا كان الأمر كذلك، فكيف ثبت ذلك في بعض الموارد كالموارد التالية:

١. قال السيّد الإمام في *تحرير الوسيلة*: «يتخير في ما عدا الركعتين الأوليين من الفريضة بين الذكر والفاتحة»، أليست الفاتحة أكثر من الذكر؟

٢. قال السيد الخوئي في *المسائل المنتخبة*: «يتخير المسافر بين القصر والتمام في مواضع أربعة: مكة المعظمة...». أليس الإتمام أكثر من القصر؟

٣. قال الشهيد في *اللمعة* في مقام ذكر ما يجب من التسبيحات في الثالثة والرابعة: «أو التسبيح أربعاً أو تسعاً أو عشراً». أليس هذا تخييراً بين الأقل والأكثر؟

المطلوب إجراء تحقيق في هذا المجال لبيان مخرج لمثل هذه الموارد.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنِّف.

٢. *تقريرات* حسن عبد الساتر: ج٦، ص٢١٣؛ و*تقريرات* السيد الهاشمي: ج٢، ص٤٠٧.

٣. *المحاضرات*: ج٤، ص ٢٦.

٤. *تحرير الوسيلة*: ج١، ص ١٥٢.

٥. *المسائل المنتخبة*: ص١٦١.

٦. شرح *اللمعة*: ج١، ص ٧٦.

١٢٩
التخيير العقلي في الواجب

المدخل

تناولنا في الدرس السابق عملية تحليل الوجوب التخييري الشرعي، وتصل النوبة اليوم إلى تحليل التخيير العقلي أيضاً، نذكر هنا أوّلا التفسير الأوّل للتخيير العقلي على صورة إظهار الفرق بين التخيير العقلي في الإطلاق البدلي. والإطلاق الشمولي والعموم. وبعد ذلك سنتعرض إلى التفسير الثاني المتمثّل بمحاولة البعض إرجاع التخيير العقلي إلى وجوبات متعددة مشروطة على غرار ما حصل في التخيير الشرعي المتقدّم.

حدود الدرس

التخيير العقلي في الواجب:

حينما يأمر المولى بطبيعي فعل على نحو صرف الوجود و الإطلاق البدلي، فيقول: أكرم زيداً، والإكرام له حصص، فالتخيير بين الحصص عقلي لا شرعي كما تقدّم، و إذا اختار المكلّف أنْ يكرمه بإهداء كتاب له لا يكون اختيار المكلّف لهذه الحصة من الإكرام موجباً للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّة، بل الوجوب بمبادئه متعلّق بالطبيعي الجامع، و لهذا لو أتى المكلّف بحصة أخرى لكان ممتثلاً أيضاً، وبهذا صحّ أنْ يقال: إنّ تلك الحصّة ليست متعلّقاً للأمر، و إنّما هي

مصداق لمتعلّق الأمر، وأنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد، و الوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصّة بمجرّد تطبيق المكلّف، لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل، و المفروض أنّه قد جعل على الطبيعي الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

و خلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعي على نحو الإطلاق الشمولي أو العموم، و مطلق الوجود، فقال: «أكرم زيداً بكل أشكال الإكرام»، فإنّ كلّ شكل منها يعتبر متعلّقا للوجوب وليس مجرد مصداق للمتعلّق، فالوجوب هنا يتعدد و تنال كلّ حصة وجوباً خاصّاً بها.

و كما رأينا سابقاً وجود محاولة لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع، فإنّ هناك محاولة معاكسة ممن يرى أنّ الوجوب التخييري وجوبان مشروطان و هي: محاولة إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعي الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوبات متعددة للحصص، مشروط كلّ واحد منها بعدم الإتيان بسائر الحصص، و قد يعبّر عن هذه المحاولة بأنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبائع.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى تحليل حقيقة الوجوب التخييري العقلي، فذكرنا تفسيرين له، كان أولهما متمثلاً بإظهار الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة، وكل من الإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى، فذكرنا أوّل الدرس حقيقة الإطلاق البدلي وخصائصه، وأن ما يختاره المكلّف من البدائل لا يكون موجباً للكشف عن تعلّق الوجوب بما اختاره خاصّة، إذ الوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصّة بمجرد تطبيق المكلّف، بعد جعل الوجوب على الطبيعي الجامع.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى أنّ حقيقة الإطلاق الشمولي والعموم خلاف ذلك؛ فإنّ كلّ فرد من البدائل يعتبر متعلّقاً للوجوب لا مجرّد مصداق من مصاديقه.

وأما آخر الدرس، فقد ذكرنا فيه محاولة البعض تفسير التخيير العقلي بإرجاعه إلى وجوبات متعددة للحصص مشروطٌ كلّ منها بعدم الإتيان بسائر الحصص، وهو ما قد يعبّر عنه بأنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبائع.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بأنّ المولى يأمر أحيانا بطبيعي فعل على نحو صرف الوجود؟

٢. ما الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة، وكل من الإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى، من جهة تعلّق الوجوب بالحصّة المختارة؟ وما وجه ذلك؟

٣. أذكر بعض التفسيرات التي ذكرت للوجوب التخييري العقلي مع ذكر المثال.

٤. ما المقصود بقول البعض: «الأوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبائع»؟

أسئلة تخصصية

١. قارن بين المراحل التي مرّ بها البحث السابق ـ التخيير الشرعي ـ والتي مرّ بها هذا البحث ـ التخيير العقلي ـ هل تجد فارقاً؟ ماهو؟ وما المنهج الأفضل من هذين المنهجين؟

٢. ماغرض المصنّف من ذكر الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة والإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى؟

٣. ما الدليل على ما ذكره البعض من أنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبائع؟

تطبيقات

التطبيق الأول

مما يترتب على ما ذكرناه من الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة والإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى:

١. لو نذر المكلّف أنّه متى ماجاء بمتعلّق الأمر المتوجّه له من قبله تعالى فإنّه يصوم يوماً، فجاء بحصّة من حصص الواجب بالإطلاق البدلي، فإنّه لا يجب عليه الصيام، بخلاف ما لو أتى بفرد من أفراد الإطلاق الشمولي أو العموم.

٢. لو جاء المكلّف بفرد من أفراد المطلق البدلي، فإنّه يعد ممتثلاً؛ لأنّ المطلوب هو الطبيعي، وهو يتحقق بأي فرد من أفراده، بخلافه في المطلق والعام الشمولي، فإنّه لا يعد ممتثلاً إلّا بالإتيان بكل الحصص؛ لانحلال الأمر والوجوب إلى وجوبات متعددة.

٣. لو أتى المكلّف بالفرد الأول من أفراد المطلق البدلي، ثمّ جاء بالثاني بعده، فإنّه لايستحق الثواب على الثاني؛ لعدم الأمر به؛ فإنّ المطلوب هو صرف الوجود الذي يتحقق بالفرد الأول، فيسقط الأمر بالامتثال، بخلافه في المطلق والعام الشمولي، فإنّه لو جاء بالفرد الأول ثمّ الثاني، فإنّه يستحق الثواب عليه أيضاً لوجود الأمر به أيضاً؛ لانحلال الوجوب إلى وجوبات متعددة.

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي في *كتاب الصلاة*:

> ...من أنّ مرجع التخيير بين القصر والتمام إلى إلغاء كلّ من الخصوصيتين وإيجاب القدر الجامع بينهما، وأنّ له أن يسلّم على ركعتين أو أنّ يسلّم على الأربع، فمتعلّق الوجوب ليس إلّا الجامع بين بشرط شيء وبشرط لا، وكل من خصوصيتي القصر والتمام خارجتان عن حريم الأمر، كما هو الشأن في كلّ واجب تخييري، من غير فرق بين التخيير العقلي والشرعي. فالواجب في التخيير بين الخصال إنّما هو الجامع الانتزاعي المنطبق على كلٍّ من الأطراف، فكلّ طرف مصداق لما هو الواجب، لا أنّه بخصوصه متعلّق للوجوب ولو تخييراً، وواضح: أنّ اختيار المكلّف أحد الأطراف لا يوجب اتصافه بالوجوب وتعلّق الأمر به

بالخصوص، بل الواقع باق على حاله ولا يتغير ولا ينقلب عما هو عليه بسبب الأخذ والاختيار، بل هو قبل الأخذ وبعده على حدّ سواء.

تأمّل في هذه العبارة وحاول أن تصل إلى المعلومات التالية:

١. الجواب عن السؤال الذي طرحناه في التطبيق الثاني من تطبيقات الدرس السابق.

٢. التشابه بين حقيقة الوجوب التخييري الشرعي والعقلي.

٣. التشابه بين ما يذهب إليه السيد الخوئي والمصنّف في حقيقة التخيير العقلي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات*، السيد الشهيد المذكورة في الدرس السابق

٣. *كتاب الصلاة*، للسيد الخوئي: ج٦، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

١٣٠

إمتناع اجتماع الأمر والنهي (١)

المدخل

بعد أن انتهينا من بيان حقيقة التخيير العقلي في الدرس السابق، نتناول اليوم بحثاً يتعلّق به ويتأثّر بما نختار في حقيقته، إذ لا شكّ في التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدّم، وهذا التنافي إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً، فوجوب الصلاة ينافي حرمتها ولاينافي حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأنّ الصلاة والنظر أمران متغايران وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق أو تعدده، وسنتناول ني هذا الدرس الحالة الأولى، وفي الدرس القادم نتناول الحالة الثانية إنْ شاء الله تعالى.

الحالة الأولى: إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعي على نحو الإطلاق البدلي، والحرمة متعلّقة بحصّة من حصص ذلك الطبيعي، فهل يمكن اجتماع هكذا أمر ونهي، أم لا؟

وسنذكر أوّل هذا البحث ما ذكره البعض من استحالة هكذا اجتماع؛ لوحدة المتعلّق، ثمّ ما ذكره البعض من الإمكان؛ لاختلاف المتعلّق بين الطبيعي في الوجوب،

والحصّة في النهي مثلاً، ثمّ سنذكر بعد هذا مقتضى التحقيق في هذا الرأي الأخير، لنرى أنّه يختلف باختلاف ما نتبناه من نظرية في حقيقة التخيير العقلي الذي مر علينا في درس سابق.

حدود الدرس

إمتناع اجتماع الأمرِ وَالنهي

لا شكّ في التنافي و التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدّم، و هذا التنافي إنّما يتحقق إذا كان المتعلّق واحداً؛ فوجوب الصلاة ينافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النّظر إلى الأجنبية، لأنّ الصلاة و النّظر أمران متغايران، و إن كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً و الآخر واجباً.

و هناك حالتان يقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق أو تعدده؟

الحالة الأولى: فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعي على نحو صِرف الوجود و الإطلاق البدلي، والحرمة متعلّقة بحصّة من حصص ذلك الطبيعي، كما في (صلِّ) و (لا تصلِّ في الحمام) مثلاً، فإنّ الحصّة والطبيعي باعتبار وحدتها الذاتيّة قد يقال: إنّ المتعلّق واحد فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعي و الحرمة بالحصّة، و باعتبار تغايرهما بالإطلاق والتقييد قد يقال: بأنّه لا محذور في وجوب الطبيعي و حرمة الحصّة.

و التحقيق أنّ وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده.

فإن قلنا: بأن هذا الوجوب مردّه إلى وجوبات مشروطة للحصص، فالصلاة في الحمام إذن باعتبارها حصة من الطبيعي متعلّق لوجوب خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضا لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّق واحد، و إن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعي إلى وجوبات مشروطة، ولكن قلنا: إنّ الحصّة التي يختارها المكلّف في مقام امتثاله يسري إليها

الوجوب، أو على الأقل تسري إليها مبادئ الوجوب من الحبّ و الإرادة، و تقع على صفة المحبوبية الفعلية، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذ تعلّق الحرمة بالحصة، إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبة و مبغوضة في وقت واحد و هو مستحيل.

و أمّا إذا قلنا: بأن الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع و لا يسري إلى الحصص، و أنّ الحصة التي تقع خارجاً منه لا تكون متعلّقاً للوجوب و لا لمبادئه، و إنّما هي مصداق للواجب و للمحبوب و ليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في أنّ يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود، و يتعلّق النهي بحصّة منه.

خلاصة الدرس

إذا كان متعلّق الأمر والنهي واحداً، فلا شكّ في عدم إمكان الاجتماع، كما لاشكّ في إمكان الاجتماع مع تعدد ذلك المتعلّق، وهناك حالتان وقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق أو تعدده، وتناولنا في هذا الدرس أوّلاهما، وهي: ما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعي على نحو صرف الوجود وكانت الحرمة متعلّقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي.

ذهب البعض إلى الاستحالة بدعوى اتحاد المتعلّق ذاتاً، وبعض إلى عدمها؛ لتعدده بين الطبيعي والحصّة، وحينذاك ذكرنا مقتضى التحقيق في هذا الوجه الأخير، وأنّه يختلف باختلاف المبنى المختار في حقيقة التخيير العقلي، فهنا ثلاث حالات باختلاف النظريات المطروحة، وهي:

الأولى: نظرية إرجاع التخيير العقلي إلى وجوبات مشروطة للحصص، وهو التفسير الثاني الذي طرحناه في الدرس السابق، وعلى هذه النظرية يمتنع الاجتماع؛ لوحدة المتعلّق.

الثانية: نظرية أنّ الواجب في حالات التخيير هو الطبيعي، وبناء على هذه النظرية توجد حالتان:

أولاهما: أنّ الوجوب يسري من الطبيعي إلى ما يختاره المكلّف من الأفراد، أو على الأقل تسري إليه مبادئ هذا الوجوب من الحبّ والإرادة، فيستحيل أيضاً الاجتماع لاتحاد المتعلّق.

ثانيتهما: أنّ الوجوب يقف عند الطبيعي، وهو التفسير الأوّل الذي ذكرناه في الدرس السابق للتخيير العقلي، وعليه، فلا استحالة؛ لعدم اتحاد المتعلّق.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في هذا الدرس؟ مثّل لما تقول.

٢. ما هي الحالة الأولى من الحالتين اللتين وقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق بين الأمر والنهي أم لا؟ مثل لذلك.

٣. ذهب البعض إلى إمكان الاجتماع في الحالة الأولى محل الكلام، أذكر الدليل الذي استند إليه في ذلك.

٤. ما هو رأي المصنّف في ما ذكر دليلاً على إمكان الاجتماع؟

أسئلة تخصصية

١. ما الوجه في طرح هذا البحث في قسم الدليل العقلي لا اللفظي، والحال أن المطروح في البحث هو امتناع أو عدم امتناع اجتماع: «صلّ» و: «لا تصلّ في الحمام»؟

٢. هل يأتي هذا البحث في ما لو كان الحرام هو الطبيعي، والواجب قد تعلّق بحصة من حصصه أم لا؟ ما الدليل على ذلك؟

٣. ما العلاقة بين هذا البحث وما نختاره في حقيقة التخيير العقلي؟

٤. ألا توجد علاقة بين هذا البحث وحقيقة التخيير الشرعي؟ لماذا؟

تطبيقات

التطبيق الأول

بعد أن انتهينا من هذا الدرس، اتضح الآن الارتباط الوثيق بين الأبحاث العقلية مع بعضها البعض، ومدى تأثير بعضها في البعض الآخر، فقد رأينا اليوم مدى تأثير ما نحن فيه من القول بإمكان الاجتماع أو عدمه في ما نختاره في تفسير التخيير العقلي.

كما اتضح أيضاً: أنّه كان يلزم المصنّف أن يذكر في الدرس السابق أنّ التفسير الأوّل من تفسيري التخيير العقلي، إنّما هو قسم من قسمين للنظرية الأصلية التي هي المقسم والتي هي التفسير الأساسي الأول، كما أوضحناه في خلاصة الدرس، إذ رأينا أنّ تفسير التخيير العقلي بإرجاعه إلى وجوب متعلّق بالطبيعي يمكن أن يكون فيه حالتان، فإمّا أن نقول بالسريان إلى الحصة، وهي الحالة الأولى، وإما أن نقول بعدم السريان، وهي الحالة الثانية، والذي ذكره المصنّف في الدرس السابق، إنّما هو الحالة الثانية ليس إلّا، هذا إذا لم نقل بأنّ السريان أيضاً له حالتان، أولاهما: سريان الوجوب نفسه، والثانية: سريان مبادئه فقط ليس إلّا، فراجع، ودقق.

التطبيق الثاني

قال السيد علي الطباطبائي في *الرياض*: «يكره الصلاة في الحمام».

وقال السيّد الإمام: «المسألة ٢٠: تكره الصلاة في الحمام حتى المسلخ منه».

وقال الشيخ محمد أمين زين الدين في *كلمة التقوى*: «المسألة ٢٤٣: تكره الصلاة في الحمام حتى المسلخ منه، ولا كراهة في الصلاة على سطحه».

وقال السيد الخوئي في *منهاج الصالحين*: «قد ذكروا أنّه تكره الصلاة في الحمام».

لو تأملنا في هذه الفتاوى جيداً، لرأينا أنّها محيّرة للوهلة الأولى؛ وذلك أنّ في

مسألتنا في هذا الدرس، إمّا أن نقول بالامتناع، وامّا أن نقول بعدم الامتناع، وعلى كلتا الحالتين لا تصل النتيجة إلى الكراهة؛ إذ أن اختيار الامتناع يعني أنّ الأمر والنهي قد اجتمعا على متعلّق واحد، وهذا يعني وقوع التعارض بينهما، وحينئذ لابدّ من تقديم النهي؛ لأنّه مقيد للمطلق؛ لتقدّم القيد على الإطلاق، ومعنى هذا: أنّ الصلاة في الحمام منهي عنها، والنهي في العبادة مبطل لها كما مرّ علينا في الفقه والأصول، فكيف أفتى أعاظم فقهائنا بالكراهة؟!

كما أننا لو اخترنا إمكان الاجتماع، فمعنى ذلك أيضاً عدم الكراهة؛ فإنّ الاجتماع معناه: العمل بكلا الدليلين، فتكون الصلاة جائزة صحيحة للأمر بها، ومحرّمة من ناحية أخرى لورود النهي عنها، فمن أين تأتي الكراهة؟

المطلوب التأمل في هذا الكلام لإيجاد مخرج للإفتاء بالكراهة، ويمكنك لأجل ذلك مراجعة المطولات وإجراء بحث بمعاونة وإشراف الأستاذ الكريم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثانية*، *والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٦، ص ٣٢٥.

٣. *رياض المسائل*: ج٣، ص ١١؛ *تحرير الوسيلة*: ج١، ص ١٣٨؛ *كلمة التقوى*: ج١، ص ٣٥٧؛ *منهاج الصالحين*: ج١، ص ٥٦٦.

١٣١
إمتناع اجتماع الأمر والنهي (٢)

المدخل

قلنا في الدرس السابق: إنّ هناك حالتين يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة متعلّق الأمر والنهي أم بفرض تعدده؟ وقد ذكرنا في ذلك الدرس الحالة الأولى، وتصل النوبة اليوم إلى ذكر الحالة الثانية، وهي: أن لا يكون النهي المتعلّق بالحصة متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر، بل بعنوان آخر كما في: «صلّ» و: «لا تغصب».

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي في رفع المنع عن اجتماع الأمر والنهي لاختلاف المتعلّق، كما أنّ بعضهم قال بعدم كفاية ذلك وهو ما سنرى تفصيله في الدرس.

حدود الدرس

إمتناع اجتماع الأمر والنهي (٢)

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث و افترضنا الاستحالة، فبالإمكان أن ندخل عنصراً جديداً، لنرى أنّ الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا، فنحن حتى الآن كنا نفترض أنّ الأمر و النهي يتعلّقان بعنوان واحد، و هو الصلاة، غير أنّ الأمر متعلّق بالطبيعي و النهي متعلّق بالحصة، والآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهي المتعلّق بالحصة متعلّقاً بها بنفس العنوان الّذي تعلّق به الأمر، و هو الصلاة في المثال، بل بعنوان آخر، كما في (صلِّ) و لا (لا تغصب). فإذا صلّى في مكان مغصوب كان ما وقع منه باعتباره صلاة مصداقاً للواجب، و باعتباره غصباً حراماً، أي أنّ له عنوانين، و الأمر متعلّق بأحدهما و النهي بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة و النهي عن الغصب و تصادقهما على الصلاة في المغصوب أو لا؟ فقد يقال بان ذلك يكفي؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالأشياء الخارجية مباشرة، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهي، و أمّا الشيء الخارجي الّذي تصادق عليه العنوانان، فهو و إن كان واحداً، و لكنّ الأحكام لا تتعلّق به مباشرة، فلا محذور في اجتماع الأمر و النهي عليه بتوسط عنوانين، بل هناك من يذهب إلى أنّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد الشيء الخارجي أيضا، فكما أنّ الغصب غير الصلاة عنواناً، كذلك غيرها مصداقاً، و إن كان المصداقان متشابكين و غير متميزين خارجاً، فيكون الجواز ـ لو صحّ هذا ـ أوضح.

و قد يقال: بأنّ تعدد العنوان لا يكفي، لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآة للخارج لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن، فلكي يرتفع التنافي بين الأمر و النهي لابدّ أنْ يتعدد الخارج، و لا يمكن أن نبرهن على تعدده عن طريق تعدد العنوان، لأنّ العناوين المتعددة قد تنتزع عن شيء واحد في الخارج.

و ثمرة هذا البحث واضحة، فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي، يقع التعارض حتماً بين دليل الأمر و دليل النهي، لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر و النهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، و يجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامة للتعارض، و خلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز، فإنّا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس مسألة ارتفاع استحالة اجتماع الأمر والنهي ـ لو افترضنا الاستحالة ـ في ما لو تعلّق كلّ منهما بعنوان مختلف عمّا تعلّق به الآخر، كما في: «صلّ» و: «لا تغصب»، وقد رأينا أنّ البعض اكتفى بذلك في رفع الاستحالة بافتراض كون الأحكام متعلّقة بالعناوين لا بالاشياء الخارجية، بل حتى لو كانت تتعلّق بالأشياء الخارجية أيضاً، فإنّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً.

وقد يقال بعدم الاكتفاء بذلك؛ فإنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين، إلّا أنّها تتعلّق بها بما هي مرآة للخارج، فلابدّ وأن يثبت تعدد الخارج، ولا يكفي اختلاف العناوين في ذلك بعد كون العناوين المتعددة قد تنتزع من شيء واحد في الخارج.

وفي آخر الدرس، ذكرنا الثمرة المترتّبة على هذا البحث، فإنّه بناء على الامتناع، يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي، ولابدّ من علاج ذلك بتطبيق قواعد التعارض، وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز، فإنّا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

أسئلة محورية

١. ما الفرق بين هذه الحالة والحالة السابقة المذكورة في الدرس السابق؟

٢. ذهب البعض إلى كفاية التغاير العنواني في متعلّقي الأمر والنهي في إمكان الاجتماع، أُذكر دليلهم على ذلك مع التمثيل.

٣. قد يقال بعدم كفاية تعدد العنوان في اجتماع الأمر والنهي، وضّح ذلك مع الدليل عليه.

٤. ما الثمرة المترتبة على هذا البحث؟

أسئلة تخصصية

١. من أين نعلم بأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين أم بالأشياء الخارجية مباشرة؟

٢. دقّق في الثمرة التي ذكرها المصنّف آخر الدرس، هل تشمل البحث في الحالة الأولى والثانية، أم أنّها مختصّة بالثانية لتكون الأولى خالية عن ذكر ثمرتها؟ وضّح ذلك.

٣. ما الذي تقتضيه قواعد التعارض بناء على القول بالامتناع؟

تطبيقات

قال السيّد الإمام في *تحرير الوسيلة*: المقدّمة الرابعة في المكان: مسألة ١:

كلُّ مكان يجوز فيه الصلاة إلّا المغصوب عيناً أو منفعة.

وقال السيد الحكيم في *مناسكه* في مقام ذكر ما يعتبر في رداء الحاج وإزاره:

ويعتبر فيهما أن يكونا مما تصحّ الصلاة فيه للرجال، فلا يجوز... ولا في المغصوب.

وقال الشيخ محمد أمين زين الدين في *كلمة التقوى*:

لا يصحّ للمكلّف أن يتوضأ في الآنية المغصوبة إذا كان وضوؤه بنحو الارتماس في الآنية وإن كان الماء الموجود فيها مباحاً.

على ضوء ما ذكرنا في هذا الدرس، يمكن توجيه هذه الفتاوى بعد الفراغ عن ثبوت كلٍّ من الأمر والنهي سنداً ودلالة، بأن نذهب إلى أنّ اجتماع الأمر والنهي المطلقين غير ممكن، فيقع التعارض حينئذ بينهما، ونقدّم جانب النهي لا الأمر لأيّ سبب من الأسباب الواردة في باب التعارض، وأمّا إذا قدّمنا الأمر، فإنّ اللازم حينئذ الإفتاء بالجواز والصحة بدون أي محذور.

وكذا الحال في ما لو ذهبنا إلى الإجتماع، فإنّ الفتوى حينئذ هي الجواز والصحة بلا أي محذور أيضاً.

وبعد هذا يبقى هناك سؤال محيّر يحتاج إلى جواب، وهو: أنّ المشهور أفتى بصحة الصلاة في المغصوب مع عدم العلم بالغصبية:

قال في *الروضة*:

الرابع: المكان الذي يصلّى فيه، ويجب كونه غير مغصوب للمصلّي، ولو جاهلاً بحكمه الشرعي أو الوضعي، لا بأصله.

وقال الإمام الخميني‏ في *تحرير الوسيلة* ذيل ما ذكرناه عنه قبل قليل:

وإنّما تبطل الصلاة في المغصوب إنْ كان عالماً بالغصبية... .

فكيف ذهب المشهور إلى ما ذهب إليه؟ اكتب بحثاً حول ذلك بإشراف ومساعدة الأستاذ المحترم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر الواردة في الدرس السابق.

٣. *تحرير الوسلة*: ج ١، ص ١٣٣؛ مناسك الحج للسيد الحكيم: ص ١٢٦ـ ١٢٧.

٤. *كلمة التقوى*: ج ١، المسألة ٣٦١، الروضة البهية: ٥٣٣/١.

١٣٢
الوجوب الغَيريّ لمقدمات الواجب

المدخل

لا شكّ في أنّ المكلّف مسؤول عقلاً عن توفير المقدّمات العقلية والشرعية للواجب؛ إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك، ولكن وقع البحث في أن هذه المقدّمات هل تتصف عقلاً بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب ذيها، أم لا؟

ذهب البعض إلى ذلك، كما أنّه قد يقال بالتفصيل، كما أنّ القائلين بالملازمة اتفقوا على بعض الخصوصيات للواجب الغيري، وهي أربعة، واختلفوا في واحدة نذكرها جميعاً في درسنا هذا الذي سنذكر في آخره ما يقتضيه التحقيق في أصل الملازمة، وفي عالم الجعل والإيجاب، لنختم الدرس بما يمكن تصويره من ثمرات لهذا البحث على رغم ما ذهب إليه البعض من عدم ذلك.

حدود الدرس

الوجوب الغيري لمقدّمات الواجب

لا شكّ في أنّ المكلّف مسؤول عقلاً عن توفير المقدّمات العقلية و الشرعية للواجب، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك، و لكنّ وقع البحث في أنّ هذه المقدّمات، هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب ذيها، بمعنى أنّه هل يترشّح عليها في نفس المولى إرادة من

إرادته للواجب الأصيل، و وجوب من إيجابه، لذلك الواجب.

فهناك من ذهب إلى أن إرادة شيءٍ وإيجابه يستلزمان إرادة مقدّماته و إيجابها، و تسمى الإرادة المترشّحة بالإرادة الغيرية، والوجوب المترشح بالوجوب الغيري، في مقابل الإرادة النفسيّة و الوجوب النفسيّ، و هناك من أنكر ذلك.

و قد يقال بالتفصيل بين الإرادة و الإيجاب، فبالنسبة إلى الإرادة و ما تعبّر عنه من حبٍّ يقال بالملازمة و الترشّح، فحبّ الشيء يكون علّة لحب مقدّمته، و بالنسبة إلى الإيجاب و الجعل يقال بعدم الملازمة.

و القائلون بالملازمة يتفقون على أنّ الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسيّ، و على هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث، كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب، لأنّ الوجوب النفسيّ لا يوجد إلّا بعد افتراض وجودها، و الوجوب الغيري لا يوجد إلّا بعد افتراض الوجوب النفسيّ، و هذا يعني أنّ الوجوب الغيري مسبوق دائماً بوجود قيود الوجوب، فكيف يعقل أن يتعلّق بها و إنّما يتعلّق بقيود الواجب و مقدّماته العقلية والشرعية.

كما أنّهم يتفقون على أنّ الوجوب الغيري ليس له حساب مستقل في عالم الإدانة و استحقاق العقاب، لوضوح أنّه لا يتعدد استحقاق العقاب بتعدد ما للواجب النفسيّ المتروك من مقدّمات، كما أنّ الوجوب الغيري لا يمكن أن يكون مقصوداً للمكلّف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون التحرّك عنه دائماً في إطار التحرّك عن الوجوب النفسيّ، فمن لا يتحرّك عن الأمر بذي المقدّمة، لا يمكنه أن يتحرك من قبل الوجوب الغيري، لأنّ الانقياد إلى المولى، إنّما يكون بتطبيق المكلّف إرادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية، و لما كانت إرادة المولى للمقدّمة تبعية، فكذلك لا بدّ أن يكون حال المكلّف.

و اختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أنّ الوجوب الغيري، هل يتعلّق بالحصة الموصلة من المقدّمة إلى ذيها، أو بالجامع المنطبق على الموصل و غيره؟ فلو أتى المكلّف بالمقدّمة و لم يأت

بذيها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيري على الوجه الثاني دونه على الوجه الأول.

و لا برهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفياً في عالم الإرادة، و إنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها، و أما في عالم الجعل و الإيجاب، فالملازمة لا معنى لها، لأنّ الجعل فعل اختياري للفاعل، و لا يمكن أن يترشّح من شيء آخر ترشّحاً ضرورياً، كما هو معنى الملازمة.

و أمّا ثمرة هذا البحث: فقد يبدو على ضوء ما تقدّم أنّه لا ثمرة له ما دام الوجوب الغيري غير صالح للإدانة و المحركية، و إنّما هو تابع محض و لا إدانة و لا محركية إلّا للوجوب النفسيّ، و الوجوب النفسيّ يكفي وحده لجعل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدّمات، لأنّ امتثاله لا يتمّ بدون ذلك، فأي فرق بين افتراض وجود الوجوب الغيري و افتراض عدمه.

و لكنّ قد يمكن تصوير بعض الثمرات، و مثال ذلك:

أنّه إذا وجب إنقاذ الغريق و توقّف على مقدّمة محرّمة أقل أهمية، و هي إتلاف زرع الغير، فيجوز للمكلّف ارتكاب المقدّمة المحرّمة تمهيداً لإنقاذ الغريق، فإذا افترضنا أنّ المكلّف ارتكب المقدّمة المحرّمة و لم ينقذ الغريق، فعلى القول بالملازمة، و بأنّ الوجوب الغيري يتعلّق بالجامع بين الحصة الموصلة و غيرها تقع المقدّمة التي ارتكبها المكلّف مصداقاً للواجب و لا تكون محرّمة في تلك الحالة، لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة على شيء واحد، و على القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيري بالحصة الموصلة لا تقع المقدّمة المذكورة مصداقاً للواجب، و لا موجب حينئذ لسقوط حرمتها، بل تكون محرّمة بالفعل، و إنّما تسقط الحرمة عن الحصة الموصلة من المقدّمة خاصة.

خلاصة الدرس

كان بحثنا اليوم يتعلّق بأنّ العقل هل يحكم بالوجوب الشرعي لمقدّمات الواجب الشرعي أم لا؟

ذهب بعضهم إلى ذلك في كلا عالمي الإرادة والوجوب، وفصّل بعضهم بينهما، ذاهبا إلى الملازمة في الأوّل دون الثاني.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى الخصوصيات الأربع للوجوب الغيري التي اتفق عليها القائلون بالملازمة، وهي:

١. إنّه لا يسبق الوجوب النفسي؛ لأنّه معلول له.

٢. إنّه لا يتعلّق بقيود الوجوب بل بقيود الواجب فحسب؛ لكونه دائماً مسبوقاً بوجود قيود الوجوب.

٣. إنّه ليس فيه عقاب مستقل؛ لوضوح ذلك.

٤. إنّه ليس له محركية مستقلة؛ لانّ الانقياد إلى المولى إنّما يكون باتباع أرادته التشريعية، وإرادته للمقدّمة تبعية لا نفسية.

واختلف القائلون بالملازمة في أنّ الوجوب الغيري هل يتعلّق بالحصة الموصلة فقط، أم بالجامع بينها وبين غير الموصلة؟

والتحقيق في هذه المسألة هو: أنّه لابرهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفياً في عالم الإرادة، وإنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها، وأمّا في عالم الجعل والإيجاب فالملازمة لا معنى لها.

ثمّ انتقلنا آخر البحث لذكر بعض الثمرات المرتّبة عليه على رغم ما ذكره البعض من عدم الثمرة، وهي تظهر في ما لو ارتكب المكلّف المقدّمة غير الموصلة، فإنّه قد ارتكب محرّماً، بناء على عدم الملازمة، أو القول بها لكنّ يتعلّق الوجوب بالحصّة الموصلة فقط، بخلافه لو قلنا بالملازمة ووجوب الجامع.

أسئلة محورية

١. ما المقصود من قوله: «وقع البحث في أنّ هذه المقدّمات هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعاً لوجوب ذيها؟».

٢. بين الرأيين الواردين في مسألتنا في هذا الدرس.

٣. ما هي الخصوصيات الأربع المتفق عليها للوجوب الغيري عند القائلين بالملازمة؟

٤. ما هي الخصوصية التي اختلف فيها القائلون بالملازمة؟

٥. ذهب البعض إلى عدم الثمرة لهذا البحث، ما الدليل الذي ذكروه لذلك؟ وما هو رأي المصنّف فيه؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الفرق بين هذا البحث وما مضى من بحث المسؤولية تجاه المقدّمات عقلاً؟

٢. ما الفرق بين عالم الإرادة وعالم الجعل والإيجاب؟

٣. تأمّل في ما ورد في الدرس، وحدّد الأدلة التي ذكرها المصنّف على الخصوصيات المتّفق عليها للوجوب الغيري، ثمّ عيّن نوعها.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال العلّامة المظفر:«المسألة الثانية: مقدّمة الواجب: تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيءٌ وكان حصوله يتوقّف على مقدّمات، فإنّه لابدّ له من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل إلى فعل ذلك الشيء بها

و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشكّ و النزاع، وإنّما الذي وقع موضعاً للشكّ وجرى فيه النزاع عند الأصوليين، هو: أنّ هذه اللابدّية العقلية للمقدّمة التي لا يتمّ الواجب إلّا بها، هل يستكشف منها اللابدّية شرعاً أيضاً، يعني: أنّ الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم: كلّ فعل واجب عند مولى من الموالي، هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟

و بعبارة رابعة أكثر وضوحاً: أنّ العقل لاشكّ يحكم بوجوب مقدّمة الواجب، أي يدرك لزومها، ولكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

و على هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

تأمّل في هذه العبارة جيداً، ثمّ بيّن وجه الاتفاق بينها و بين عبارات المصنّف، وبعد ذلك استفد منها في شرح وتوضيح ما نحن فيه.

التطبيق الثاني

قال الشهيد الصدر في *الحلقة الثالثة* في مقام تصوير الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري:

إذا اتفق أن أصبح واجب علّة تامة لحرام، وكان الواجب أهم ملاكاً من الحرام، فتارة ننكر الملازمة، وأخرى نقبلها، فعلى الأول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب، فنرجع إلى قانون باب التزاحم، وهو تقديم الأهم ملاكاً، ولايسوغ تطبيق قواعد باب التعارض كما عرفنا سابقاً، وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين؛ لأن الحرمة تقتضي تعلّق الحرمة الغيرية بنفس الواجب، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد، وهذا يعني: أنّ التنافي بين الجعلين، وكلما كان التنافي بين الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطبقت عليهما قواعده بدلاً عن قانون باب التزاحم.

لا حظ أن هذه الثمرة في الحقيقة ليست ثمرة للوجوب الغيري، بل للحرمة الغيرية، إلّا أنّ البحث من هذه الجهة واحد، فيصحّ بهذا الاعتبار أن تكون ثمرة للوجوب الغيري.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٥، ص ٧، وما بعدها.

٣. *تقريرات* الهاشمي: ج٢، ص ١٧٣ وما بعدها.

٤. *أصول الفقه*: ص ١٦٩.

١٣٣

إقتضاء وجوب الشيء لحُرمة ضدّه

المدخل

نتناول في هذا الدرس محاولة الجواب عن سؤال هو: هل أنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة ضدّه أم لا؟

للإجابة عن هذا السؤال لابدّ من التشقيق فيه؛ فإنّ الضدّ نوعان: الضدّ العام، والمراد به النقيض المنطقي، والضدّ الخاص، والمراد به الضدّ المنطقي، فنتناول كلّاً من هذين النوعين.

والمعروف بين الأصوليين أنّ إيجاب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه العام، إلّا أنّهم اختلفوا في تفسير ذلك، كما أنّ البعض ذهب إلى الاستلزام لا الاقتضاء.

وأمّا بالنسبة للضدّ الخاص، فقد وقع الخلاف فيه، فذهب البعض إلى أنّ وجوب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه الخاص، وسنذكر في الدرس ما تمسّكوا به لذلك، مع ما يقتضيه التحقيق من عدم صحته، وفي آخر الدرس، سنذكر الثمرة المترتبة على هذا البحث إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

إقتضاءُ وجوبِ الشيء لحرمةِ ضدّه

قد يقال بان إيجاب شيء يستلزم حرمة الضدّ. والضدّ على قسمين:

أحدهما: الضدّ العام، و هو بمعنى النقيض.

و الآخر: الضدّ الخاصّ، و هو الفعل الوجوديّ الّذي لا يجتمع مع الفعل الواجب.

و المعروف بين الأصوليين أنّ إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه العام.

و لكنّهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء، فزعم البعض أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام، و ذهب بعض آخر إلى أنّه يتضمّنه بدعوى أنّ الأمر بالشيء مركّب من طلب ذلك الشيء و المنع عن تركه، و قال آخرون بالاستلزام.

و أمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، فقد وقع الخلاف فيه، وذهب جماعة إلى أنّ إيجاب شيء يقتضي تحريم ضدّه الخاصّ، فالصلاة و إزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما، فهما ضدّان، و إيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر.

و قد استدل البعض على ذلك؛ بانّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر فيكون واجباً بالوجوب الغيري، و إذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه، و بهذا يثبت حرمة الضدّ الخاصّ.

و لكنّ الصحيح أنّه لا مقدّمية لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر، فإنّ المقدّمة هي العلّة أو جزء العلّة، و نحن نلاحظ أنّ المكلّف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلّة الكفيلة بتحقّق ما يختاره و نفي ما لا يختاره، فوجود أحد الفعلين و عدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلّف لا أنّ أحدهما معلول للآخر، و لو كان ترك الصلاة علّة أو جزء العلّة للإزالة، و ترك الإزالة علّة أو جزء العلّة للصلاة، لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلة الإزالة، و نقيض العلّة علّة لنقيض المعلول، فينتج أنّ فعل الصلاة علّة لترك الإزالة، و هذا يؤدي إلى الدور إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر وعلّة للترك نفسه.

فإن قيل: إنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، و لا شكّ في أنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضدّه نعدمه عدم المانع، فيكون من أجزاء العلّة، و بذلك تثبت مقدّميته.

كان الجواب: أنّ المانع على قسمين:

أحدهما: مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة و التي تجتمع مع وجود النار و إصابتها للورقة بالفعل.

والآخر: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع، كالإزالة المضادة للصلاة التي لا تجتمع مع المقتضى للصلاة، و هو إرادتها.

إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاة لم توجد الإزالة، و ما يعتبر عدمه من أجزاء العلّة هو القسم الأول دون الثاني، و الضدّ مانع من القسم الثاني دون الأول.

و ثمرة هذا البحث: أنه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور، فإنْ قلنا:

بأن وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه حرمت الصلاة، و مع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب لاستحالة اجتماع الوجوب و الحرمة، فلو ترك المكلّف الإزالة واختار الصلاة لوقعت باطلة، و إن قلنا: بأنّ وجوب شيءٍ لا يقتضي حرمة ضدّه فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة، و لكن على وجه الترتب و مشروطاً بترك الإزالة، لما تقدّم من أنّ الأمرين بالضدين على وجه الترتب معقول، فإذا ترك المكلّف الإزالة و صلّى كانت صلاته مأموراً بها، و تقع صحيحة و إن اعتبر عاصياً بتركه للإزالة.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس مسألة اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه عقلاً، سواءً كان الضدّ العام ـ النقيض ـ أم الضدّ الخاص، فقلنا: إنّ المعروف بين الأصوليين في العام هو الاقتضاء بتفسيرين، وذهب بعضهم إلى الاستلزام لا الاقتضاء.

وأما بالنسبة إلى الضدّ الخاص، فقد وقع الخلاف فيه، فذهب البعض إلى الاقتضاء فيه أيضاً مستدلّين بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر، فيكون هذا الترك

واجباً غيرياً فيحرم نقيضه وهو الفعل، وقد ردّ المصنّف هذا الكلام بعدم المقدّمية المدّعاة، بل المقدّمة هي اختيار المكلّف ليس إلّا؛ لأنّ أحد الضدّين معلول للآخر، وإلا لزم الدور.

فإن قيل: إنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضدّه فيكون من أجزاء العلّة، فيكون تركه مقدّمة للاخر.

كان الجواب: إنّ المانع نوعان: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع، وهو الذي يعتبر عدمه جزءاً من أجزاء العلّة، والآخر مانع لا يجتمع مع ذلك المقتضي، والضد المانع من هذا النوع الثاني دون الأول.

ثمّ ذكرنا آخر الدرس الثمرة المترتّبة عليه من مسألة الإزالة والصلاة.

أسئلة محورية

١. بيّن المقصود بالعبارات التالية:

أ) اقتضاء الوجوب حرمة الضدّ.

ب) استلزام الوجوب حرمة الضدّ.

ج) نقيض العلّة علّة لنقيض المعلول.

٢. أذكر الأدلة التي ذكرت على أنّ إيجاب الشيء يقتضي حرمة ضدّه العام، مع التمثيل لما تقول.

٣. أذكر ما أورده البعض دليلاً على أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضدّه الخاص، مع التمثيل لذلك.

٤. ما هو الدليل الذي ذكره المصنّف لعدم مقدمية ترك أحد الفعلين لارتفاع الفعل الآخر؟

٥. ما هو ردّ المصنّف على ما ادعي لإثبات مقدّمية ترك أحد الضدّين لفعل الضدّ

الآخر، من أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، ولا شكّ في أنّ أحد الضدّين مانع من وجود ضدّه، فعدمه عدم المانع، فيكون من أجزاء العلّة، وبذلك تثبت مقدّميته؟

أسئلة تخصصية

١. ما العلاقة بين هذا البحث والدليل اللفظي كقوله تعالى مثلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ استطاع إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾؟

٢. قال المصنّف: «المكلّف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلّة الكفيلة بتحقق ما يختاره»، وقال أيضاً: «الإزالة... لا تجتمع مع المقتضي للصلاة وهو إرادتها»، أليس هناك تضارب بين هاتين العبارتين، فبينما كانت إرادة الصلاة واختيارها علّة لتحققها في العبارة الأولى، صارت مقتضياً لها في العبارة الثانية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الميرزا النائيني في *أجود التقريرات*:

الفصل التاسع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه: و قبل الخوض في بيان ما هو الحق في المقام لابدّ من تقديم مقدّمات:

الأولى: أنّ المسألة المبحوث عنها في المقام أصولية تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي... ثمّ إنّ المسألة عقلية، والبحث إنّما هو عن اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه عقلاً، والتعبير باقتضاء الأمر في عنوان البحث وإن كان يوهم كونها من المباحث اللفظية، إلّا أنّه لأجل كون الوجوب مدلولاً للأمر غالباً، وإلّا فكونه مستفاداً من اللفظ أجنبي عما هو المهم في المقام.

تأمل في ما ورد في درسنا أوّلاً، ثمّ ما ورد في هذه العبارة، ثمّ أجب عما يلي:

١. ما هو عنوان هذا البحث عند الشهيد الصدر؟ وما هو عنوانه عند الأصحاب، ومنهم الميرزا؟

٢. ما هو أفضل العنوانين؟ وما وجه ذلك؟

٣. طرحنا عليك سؤالاً في فقرة الأسئلة التخصصية، هل يمكنك الوصول إلى جوابه الآن؟

٤. هل المناسب طرح هذا البحث في قسم الدليل اللفظي، أم الدليل العقلي؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

لو تأملنا في الثمرة التي ذكرها المصنّف، لوجدنا أنّها خاصة باقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه الخاص، كالإزالة والصلاة، فإنّهما ـ وكما هو واضح ـ ضدّان خاصّان، فأين ثمرة البحث في اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه العام؟ فكّر قليلاً قبل أن تقرأ العبارة التالية.

ولكننا لو أعدنا التأمل في هذه الثمرة المذكورة، لوجدنا أنّها يمكن أن تعدّ ثمرة للبحث في اقتضاء وجوب الشيء حرمة نقيضه؛ فإنّ الدليل المدّعى لاقتضاء الوجوب حرمة الضدّ الخاص عند التأمل، إنّما يبتني على اختيارنا لاقتضاء الوجوب حرمة الضدّ العام، وعلى هذا، فكل هذه الثمرة حينئذٍ تكون مبنية على ما نذهب إليه هناك، فتكون من ثمرات ذلك البحث، ولكن بواسطة واحدة، وهي ثبوت أو عدم ثبوت اقتضاء إيجاب الشيء حرمة ضدّه الخاص.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٥، ص ٣٢٠، وما بعدها.

٣. *أجود التقريرات*: ج١، ص ٢٥٠ـ ٢٥١.

١٣٤
إقتضاء الحرمة للبطلان

المدخل

تكلّمنا في الدرس السابق على اقتضاء حكم تكليفي هو الوجوب لحكم تكليفي هو الحرمة، وأما اليوم، فنريد أن نتكلّم على اقتضاء حكم تكليفي هو الحرمة لحكم وضعي هو البطلان، سواءً أكان في عبادة أم في معاملة، والحكم في البحثين طبعاً عن حكم العقل ليس إلّا.

وما سنذكره هنا، هو: اقتضاء تحريم العبادة بطلانها، وسنقيم دليلين على ذلك، يشمل أولهما العبادة وكلّ مصداق لطبيعة مأمور بها، ويختص الثاني بالعبادة.

وأما بالنسبة لحرمة المعاملة واقتضائها لفسادها، فسنرى أنّ الصحيح عدم الاقتضاء؛ فإنّ معنى حرمة المعاملة له مصداقان لادليل على الاقتضاء فيهما، بل قد يكون الحكم بالحرمة أحياناً كاشفاً عن صحة المعاملة، كما سيتضح من خلال الدرس.

وسننبه آخر الدرس على أنّ محل الكلام في الحرمة التكليفية المولوية لا الإرشادية؛ لوضوح أنّها حينئذ تدلّ على الفساد.

حدود الدرس

إقتضاءُ الحُرمة للبُطلان

الحرمة حكم تكليفي، و البطلان حكم وضعي قد توصف به العبادة، و قد توصف به المعاملة، و يراد ببطلان العبادة أنّها غير مجزية، و لا بدّ من إعادتها أو قضائها، و ببطلان المعاملة أنّها غير مؤثّرة و لا يترتب عليها مضمونها، و قد وقع الكلام في أنّ التحريم هل يستلزم البطلان أو لا؟ أمّا تحريم العبادة فيستلزم بطلانها و ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ تحريمها يعني عدم شمول الأمر لها، لامتناع اجتماع الأمر و النهي، و مع عدم شموله لها لا تكون مجزية و لا يسقط بها الأمر، و هو معنى البطلان.

فإن قيل: إنّ الأمر غير شامل.و لكن لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، و إذا كانت واجدة للملاك و مستوفية له فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنّه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك، لأنّ الملاك إنّما يُعرف من ناحية الأمر.

و هذا البيان، كما يأتي في العبادة المحرمة، يأتي أيضاً في كلّ مصداق لطبيعة مأمور بها، سواءً كان الأمر تعبدياً أو توصلياً.

و أمّا ثانياً: فلأننا نفترض مثلاً أنّ الملاك موجود في تلك العبادة المحرّمة، و لكنّها ما دامت محرّمة و مبغوضة للمولى، فلا يمكن التقرب بها نحوه، و معه لا تقع عبادة تصح و تجزي عن الأمر، و هذا البيان يختص بالعبادات و لا يجزي في غيرها.

و اما تحريم المعاملة؛ فتارة يراد به تحريم السبب المعاملي الّذي يمارسه المتعاملان، و هو الإيجاب و القبول مثلاً، و أخرى يراد به تحريم المسبب، أي التمليك الحاصل نتيجة لذلك.

ففي الحالة الأولى: لا يستلزم تحريم السبب بطلانه و عدم الحكم بنفوذه، كما لا يستلزم صحته و نفوذه، و لا يأبى العقل عن أن يكون صدور شيء من المكلّف مبغوضاً للمولى، ولكنّه إذا صدر ترتّب عليه بحكم الشارع أثره الخاصّ به كما في الظهار، فإنّه محرم و لكنّه نافذ و يترتب عليه الأثر.

و في الحالة الثانية قد يقال: إنّ التحريم المذكور يستلزم الصحة، لأنّه لا يتعلّق إلّا بمقدور، ولا يكون المسبب مقدوراً، إلّا إذا كان السبب نافذاً، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة المعاملة.

و ينبغي التنبيه هنا على أنّ النهي في موارد العبادات و المعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفادة التحريم، بل لإفادة مانعية متعلّق النهي، أو شرطية نقيضه، و في مثل ذلك لا إشكال في أنّه يدل على البطلان، كما في (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه) الدال على مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه أو (لا تبع بدون كيل) الدال على شرطية الكيل و نحو ذلك، و دلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعية أو الشرطية، و من الواضح أنّ المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط، و لا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس مسألة اقتضاء الحرمة التكليفية للعبادة أو المعاملة لبطلانها، وقد تبيّن أنّ تحريم العبادة يقتضي بطلانها لدليلين:

الأول: أنّ تحريمها يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد، كما مضى في بحث سابق، فلا تكون مجزية، وأمّا احتمال بقاء ملاك الوجوب فيها بعد سقوط الأمر بها، فغير كاف في صحتها، إذ لا دليل على بقائه حينئذ.

الثاني: وعلى فرض بقاء الملاك في العبادة، فإنّه لا يمكن التقرّب بها لمبغوضيتها للنهي عنها، فلا يتقرّب بها، فلا تقع عبادة.

وأما تحريم المعاملة، فلا يقتضي بطلانها، سواءً كان معنى هذه الحرمة حرمة السبب أم حرمة المسبب تكليفاً، أمّا الأول، فلعدم الملازمة، كالظهار، وأما الثاني، فكاشف عن صحة المعاملة لا بطلانها؛ إذ لا يُنهى عن المسبب إلّا إذا كان ممكن الوقوع.

وأما آخر الدرس، فقد نبّهنا على نكتة مهمة جداً، وهي أنّ محل الكلام - كما قلنا - في النهي التحريمي المولوي، وأما الإرشادي فلا شكّ في دلالته على البطلان؛ باعتباره إرشاداً إلى مانعية شيء أو شرطية آخر، ومن الواضح اختلال المركب بوجود المانع أو فقدان الشرط مثلاً.

أسئلة محورية

١. ما المراد بحرمة العبادة أو المعاملة وضعاً؟ وضّح ذلك بمثال.

٢. ادعي أن تحريم العبادة يستلزم بطلانها؛ اعتمادا على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي، بيّن هذا الدليل أوّلا، وما أورد عليه ثانياً.

٣. بيّن رد المصنّف ﵀ على ما ذكر إيراداً على الدليل الأول لاقتضاء حرمة العبادة لبطلانها.

٤. هل يقتضي تحريم المعاملة تكليفاً حرمتها وضعاً؟ وما وجه ذلك؟

٥. لو كان النهي إرشادياً، فإنّه لاشكّ في بطلان العبادة والمعاملة حينئذ، وضّح المدعى أوّلا، ثمّ أذكر الدليل عليه ثانياً.

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين هذا البحث، والبحث السابق من اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه؟

٢. لاحظ أنّ الدليل الأول على استلزام حرمة العبادة لبطلانها مبنى على امتناع اجتماع الأمر والنهي، ماذا ستكون النتيجة لو قلنا بجواز الاجتماع؟

٣. ذُكر أنّ الحرمة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، هي حرمة تكليفية، وأن الحرمة في قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، هي حرمة وضعية، فما هو المناط في ذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الروايات التالية، ثمّ حدّد دلالتها على البطلان، ذاكراً سبب ذلك:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة، قال: «لا تصلّ في شيء منه ولا شسع».

٢. عن سماعة قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع، فقال: «إركبوها ولا تلبسوا شيئا منها تصلّون فيه».

٣. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تبع الحنطة بالشعير إلّا يداً بيد، ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير».

٤. في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «ياعلي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة:...، وبايع السلاح من أهل الحرب».

التطبيق الثاني

قال المحقق الخونساري في *جامع المدارك*:

وأما حرمة البيع وقت النداء، فقيل: إجماع العلماء عليها بعد النداء للجمعة، والقرآن الكريم ناطق به، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيعَ ذَلِكُمْ خَيرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، فإنْ تمّ الإجماع على الحرمة فلا إشكال، ولا وجه للتعدّي إلى غير البيع؛ لأنّه وإن كان الظاهر أن وجه الحرمة لزوم التفويت، لكنّ هذا الوجه لا يوجب الحرمة؛ لعدم إيجاب وجوب شيء حرمة ضدّه كما قرر في الأصول، ولولا الإجماع أُشكل استفادة الحرمة من مثل الآية الشريفة، لاحتمال كونه للإرشاد لما ذكر، ولاظهور للأوامر والنواهي الواردة في أمثال المقام في الوجوب والحرمة المولويين. وأما انعقاد البيع مع الحرمة، فلما تقرر في الأصول من عدم اقتضاء النهي كذلك للفساد إلّا أن يقال: إذا كان النهي مولوياً كما ادّعى عليه الإجماع لا من باب اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ، فلا يبعد الالتزام بالفساد حيث يستظهر من بعض الأخبار الفساد.

راجع العبارة السابقة بدقة لتصل إلى المعلومات التالية:

١. إنّ المقصود بحرمة البيع وقت النداء الواردة أول العبارة هي الحرمة التكليفية لاالوضعية بمعنى البطلان.

٢. إنّ هذه الحرمة عند المحقق الخونساري، لولا الإجماع الثابت عليها، لكانت محل شكّ وتردد؛ لاحتمال كون المراد بالنهي الوارد في الآية عن البيع، إنّما هو النهي الإرشادي لبطلان البيع.

٣. بناء على كون النهي عن البيع تكليفياً مولوياً، فلا دليل على بطلان البيع من نفس الآية؛ لعدم اقتضاء الحرمة التكليفية للمعاملة فسادها وبطلانها.

٤. ومع ذلك الذي ذكرناه في النقطة السابقة، إلّا أنّ البيع باطل؛ فإنّ البطلان لا يتوقف على قضية الاقتضاء، بل لابدّ من البحث في الأدلة الخاصة بالمسألة، ولو بحثنا، لوجدنا جملة من الروايات الواردة في بطلان البيع وقت النداء، ولولا هذه الروايات الخاصّة، لكان الحكم صحة المعاملة وإن كانت حراماً تكليفاً، وما ذلك إلّا لجريان إطلاقات صحة البيع وعموماته، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٦، ص ٥٢٣، وما بعدها، علماً بأنه في صفحة ٥٥١ من هذا الجزء عقد السيد الشهيدﷺ تنبيهاً خاصاً بتشخيص نوع النهي، وكونه إرشادياً أو مولوياً، فراجع.

٣. *جامع المدارك*: ج ١، ص ٥٣٥.

٤. الأحاديث الواردة في التطبيق الأول بحسب الترتيب: الوسائل: الباب الأول من أبواب لباس المصلّي، ح٢، الباب الخامس من هذه الأبواب، ح٤؛ التهذيب: ج٧، ص ٩٦؛ الوسائل: باب ثبوت الكفر والارتداد، ح٣.

١٣٥
مُسقِطات الحكم

المدخل

تناولنا في هذا الدرس بحثاً عقلياً آخر من بحوث الدليل العقلي، وهو المسمى بمسقطات الحكم، فما هي الأمور التي تسقط الحكم بالوجوب مثلاً؟

وسنذكر في هذا المجال أربعة من هذه المسقطات، الإثنان الأوّلان يسقطان فاعلية الحكم ومحركيته، والإثنان الآخران يسقطان الفعلية، وهذه الأمور الأربعة هي:

١. الإتيان بالمتعلّق؛

٢. العصيان.

٣. الإتيان بما يكون عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول.

٤. امتثال الأمر الاضطراري.

وسيتبيّن حين الكلام في المسقط الرابع ثمرة القول بامتناع التخيير بين الأقل والأكثر، وهو البحث الذي مضى سابقاً.

حدود الدرس

مُسقطات الحُكم

يسقط الحكم بالوجوب و غيره بعدة أمور:

منها: الإتيان بمتعلّقه.

و منها: عصيانه.

و هذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول، و إنّما تنتهي بهما فاعلية هذا الحكم و محركيته.

و منها: الإتيان بكل فعل جعله الشارع مسقطاً للوجوب، بان أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول.

و منها: امتثال الأمر الاضطراري، فإنّه مجزٍ عن الأمر الواقعي الأولي في بعض الحالات، وتفصيل ذلك: آنه، إذا وجبت الصلاة مع القيام، و تعذّر القيام على المكلّف، فأمر الشارع أمراً اضطرارياً بالصلاة من جلوس، فلذلك صورتان:

الأُولى: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراري بمن يستمر عجزه عن القيام طيلة الوقت.

الثانية: أنْ يفرض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة، سواءً تجددت له القدرة بعد ذلك أو لا.

ففي الصورة الأولى: لو صلّى المكلّف العاجز جالساً في أول الوقت، و تجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت، وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ الأمر الواقعي الأولي بالصلاة قائماً يشمله بمقتضى إطلاق دليله، و ما أتى به لا موجب للاكتفاء به.

و أمّا في الصورة الثانية: فلا تجب الإعادة على من صلّى جالساً في أول الوقت ثمّ تجددت له القدرة قبل خروجه، و ذلك لأنّ صلاة الجالس التي أدّاها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض، و هذا الأمر ليس تعيينياً لأنّه لو لم يصلّ من جلوس في أول الوقت، و صلّى من قيام في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال فهو إذن أمر تخييري بين الصلاة الاضطرارية في حال العجز، و الصلاة الاختيارية في حال القدرة، و لو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أنّ التخيير لا يكون بين هذه الصلاة و تلك، بل بين أن يجمع بين الصلاتين و بين أن ينتظر و يقتصر على الصلاة الاختيارية، و هذا تخيير بين الأقل و الأكثر في الإيجاب، و هو غير معقول، كما

تقدّم.و بهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراري في الصورة الثانية يقتضي كون امتثاله مجزياً عن الأمر الواقعي الاختياري.و تعرف بذلك ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقل و الأكثر.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى حكم العقل بسقوط الحكم بالوجوب مثلاً في بعض الحالات، وذكرنا أنّها أربعة: الإتيان بالمتعلّق، والعصيان، وهذان يسقطان فاعلية الحكم، والإتيان بكل ما أخذ الشارع عدمه قيداً في الفعلية، وامتثال الأمر الاضطراري، وهذان يسقطان الفعلية.

وقد ذكرنا في هذا البحث الدليل على إسقاط فعلية الحكم بالإتيان بالأمر الاضطراري وإجزائه عن الحكم الواقعي الأوّلي؛ إذ لولا ذلك لكان التخيير بين الأقل والأكثر في ما لو كان الأمر الاضطراري من النوع الذي يشمل من كان عاجزاً سواءً تجدّدت قدرته بعد ذلك وقبل خروج زمان الفعلية أم لا.

أسئلة محورية

١. أذكر المسقطات الأربعة للحكم، موضحاً الفرق في ما بينها مع التمثيل.

٢. ما الفرق بين مسقطية فاعلية الحكم ومسقطية فعليته؟

٣. متى يكون الأمر الاضطراري مسقطاً للتكليف؟

٤. ما هو الدليل على كون الأمر الاضطراري مسقطاً للتكليف؟

٥. ما علاقة البحث الذي بين أيدينا بقاعدة التخيير بين الأقل والأكثر؟

أسئلة تخصصية

١. ما الدليل على أنّ الإتيان بمتعلّق الأمر وعصيانه مسقطان لفاعلية الوجوب لافعليته؟

٢. ذكر المصنّف﵀ صورتين في الأمر الاضطراري، ما هو المناط في التمييز بين هذين النوعين من الأوامر الاضطرارية؟

٣. إذا افترضنا أنّ الأمر الاضطراري كان من الصورة الثانية، ألا يكفي ذلك في سقوط الحكم بسقوط فعلية الحكم؟ فما الحاجة لما ذكره المصنّف﵀ دليلاً على السقوط في هذه الحالة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيّد الإمام في *تحرير الوسيلة*: «مسألة ٨: لو وجد المتيمم الماء بعد الصلاة لا تجب إعادتها».

وقال السيد السيستاني في *منهاج الصالحين*: «مسألة ٣٧٩: إذا تيمم لصلاة فريضة أو نافلة لعذر، فصلّاها... ولا يجب عليه إعادتها لو ارتفع عذره بعد ذلك».

وقال السيد الخوئي﵀: «مسألة ٣٧٩: إذا تيمم لصلاة... فإنّ ارتفع العذر أثناء الوقت وجبت الإعادة».

وعلى ضوء ما إستفدناه من درس اليوم فقط، لو أردنا أن نوجّه الاختلاف بين الفتوبين الأولين من ناحية، والفتوى الثالثة من ناحية أخرى، لأمكننا أن نذكر طريقتين:

الطريقة الأولى: أن نقول بأن السيّد الإمام﵀، والسيد السيستاني (دام ظله) يذهبان إلى أن الدليل الذي أثبت جواز التيمم إنّما هو من مصاديق الصورة الثانية من الأوامر الاضطرارية، بينما يذهب السيد الخوئي﵀ إلى أنّه من مصاديق الصورة الأولى.

الطريقة الثانية: أنّ يرى السيد الخوئي﵀ أيضاً: أنّه من مصاديق الصورة الثانية، ولكنّه لا يرى أنّ الحالة تنتهي إلى التخيير بين الأقل والأكثر، بأي توجيه من التوجيهات.

التطبيق الثاني

قال المحقق الحلي في *الشرائع*: «إذا وجد ـ المتيمم ـ الماء قبل دخوله في الصلاة تطهّر».

وقال السيد الطباطبائي في *العروة الوثقى*: «المسألة ١٣: «إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح أن يصلّي به».

المطلوب أن تجري بحثاً بمعونة الأستاذ الكريم لتصل إلى علّة عدم الاكتفاء بالتيمم في هذه الحالة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج٤، ص ٤٠٢، وما بعدها.

٣. *تحرير الوسيلة*: ج١، المسألة ٨ من مسائل القول في أحكام التيمم، *منهاج الصالحين*، للسيد الخوئي: المسألة ٣٧٩، و*منهاج الصالحين*، للسيد السيستاني: المسألة ٣٧٩ أيضاً، *شرائع الاسلام*، للمحقق الحلي: ص ٤٠، *العروة الوثقى*: مسألة ١٣ من مسائل فصل في أحكام التيمم.

١٣٦
إمكان النسخ وتصويرُه

المدخل

يعتبر النسخ من الظواهر المألوفة في حياة البشر، فما هو الحال بالنسبة للشارع المقدّس؟ هذا ما نريد بحثه عقلاً في هذا الدرس.

سنذكر أنّ للنسخ معنى حقيقياً ومعنى مجازياً، ونوضّح كلاً منهما، وسنطرح إمكانهما بالنسبة للشارع في عالمين، هما: عالم المبادىء، وعالم الجعل، لنصل إلى نتيجة هي: استحالة النسخ بالمعنى الحقيقي عليه سبحانه وتعالى في عالم المبادئ، وإن كان ممكناً بالمعنى المجازي.

وأما في عالم الجعل والاعتبار، فيمكن تصوير النسخ بكلا المعنيين، ويكونان ممكنين عليه تعالى، كما سيتضح خلال الدرس إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

إمكان النسخ و تصويره

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية أن يشرّع المشرّع حكماً مؤمناً بصحة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه و يتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ.

و هذا الافتراض مستحيل في حق الباري سبحانه و تعالى، لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً، فأي تقدير للمصلحة و أي إرادة تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل و عدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير، و تلك الإرادة.

و من هنا صحّ القول بأن النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للعدول غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي؛ من تقدير المصلحة و المفسدة و تحقق الإرادة و الكراهة.

و كلّ حالات النسخ الشرعي مردّها إلى أنّ المصلحة المقدرة مثلاً كان لها أمد محدد من أول الأمر و قد انتهى، و أن الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محددة تبعاً للمصلحة.

و النسخ معناه، انتهاء حدها و وقتها الموقت لها من أول الأمر، و هذا هو النسخ بالمعنى المجازي.

و لكن هناك مرحلة للحكم بعد تلك المبادئ، و هي مرحلة الجعل و الاعتبار، و في هذه المرحلة يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقي، و معناه المجازي معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقي، فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعي المكلّف دون أن يقيّده بزمان دون زمان، ثمّ بعد ذلك يلغي ذلك الجعل و يرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمان مخصوص، و لا يلزم من ذلك محذور، لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك، بل قد ينشأ لمصلحة أخرى كإشعار المكلّف بهيبة الحكم و أبديته.

و أمّا تصويره بالمعنى المجازي، فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعي المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأُولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

و الافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحث إمكان النسخ وعدمه عقلاً بالنسبة إليه تعالى، فقسّمنا النسخ إلى معنى حقيقي ومعنى مجازي، كما قسّمنا ما يعرض عليه هذا النسخ إلى عالمي: المبادئ، والجعل والاعتبار، فرأينا أن الحقيقي يستحيل عليه تعالى في عالم المبادئ؛ لعدم جهله تعالى، نعم، النسخ بمعناه المجازي جائز في هذا العالم؛ فإن مردّه إلى أن المصلحة المقدرة مثلاً كان لها أمد محدود من أوّل الأمر وقد انتهى.

وأما بالنسة إلى عالم الجعل والاعتبار، فإنّه يمكن تصوير كلا نوعي النسخ في حقّه تعالى، أما بالنسبة للمعنى الحقيقي، فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم مطلقاً مع أن الملاك مقيّد، لا لعدم علمه بذلك التقيد، بل لجهة أخرى.

وأما بالنسبة للمعنى المجازي، فبأن يكون الجعل مطلقاً ولكن المجعول مقيد.

أسئلة محورية

١. ما هو المعنى الحقيقي للنسخ؟ وما هو المعنى المجازي له؟

٢. يستحيل النسخ بالمعنى الحقيقي عليه تعالى في عالم المبادئ، ما الدليل على ذلك؟

٣. ثبت في الشريعة المقدسة حالات كثيرة للنسخ، كيف توجهها بالنسبة لعالم المبادئ؟

٤. كيف تصوّر النسخ بمعناه الحقيقي والمجازي في عالم الجعل والاعتبار؟ وما حكمهما بالنسبة إليه تعالى؟

أسئلة تخصصية

١. ما الوجه في طرح هذا البحث في قسم الدليل العقلي من علم الأصول؟

٢. ما المقصود بقوله رحمه الله: «مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير وتلك الإرادة»؟ وضح ذلك مع المثال.

٣. ذكر المصنّف رحمه الله في تصوير النسخ بالمعنى الحقيقي في مرحلة الجعل

والاعتبار وعدم لزوم محذور في الإطلاق مع أنّ الملاك مقيّد بزمان: أنّ ذلك قد يكون لمصلحة، كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديته، أذكر توجيهاً آخر لذلك.

٤. لماذا كان الافتراض الأول على تعبير المصنّف رحمه الله قريباً إلى معنى النسخ؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الجمل التالية ووضح ارتباطها بما ورد في الدرس:

قال السيد الخوئي رحمه الله في *البيان في تفسير القرآن*:

النسخ في اللغة: هو الاستكتاب، كالاستنساخ والانتساخ، وبمعنى النقل والتحويل...، ومنه نَسَخَت الشمس الظل... .

النسخ في الإصطلاح: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواءً أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية...، وإنّما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة، ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان...؛ فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لايسمى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد.

وقال رحمه الله في *المحاضرات*:

إنّ حقيقة النسخ بحسب مقام الثبوت والواقع: إنتهاء الحكم بانتهاء أمده، بمعنى: أنّ سعة الجعل من الأول ليست بأزيد من ذلك، ومن هنا كان النسخ في الحقيقة تخصيصاً بحسب الأزمان في مقابل التخصيص بحسب الأفراد، فلا يكون في الواقع رفع، بل فيه دفع وانتهاء الحكم بانتهاء مقتضيه. نعم، بحسب مقام الإثبات وظاهر الدليل يكون رفعاً.

وقال في *الدراسات*:

وهذا ـ الحكم بداعي البعث والزجر ـ فإنّه إمّا... وإمّا أن يكون بحسب مقام الإثبات مطلقاً دالا على الاستمرار وضعاً أو إطلاقاً فيردّ الدليل الثاني ويرفع ذلك

الاستمرار، فيكشف عن عدم كونه مراداً جدّياً من أوّل الأمر، نظير التخصيص في الأفراد، وهذا هو المراد من النسخ اصطلاحا كما هو المناسب للفظه لغة؛ فإنّه يقال: «نسخت الشمس الظل» إذا رفعته.

التطبيق الثاني

دقق في العبارة التالية لتصل إلى حقيقة الفرق بين النسخ من جهة، والتخصيص والتقييد من جهة أخرى :

قال العلّامة المظفر رحمه الله في *أصول الفقه*:

حقيقة النسخ: النسخ اصطلاحا رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها، والمراد من الثبوت في الشريعة الثبوت الواقعي الحقيقي في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي، ولذلك، فرفع الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً بل يقال له: تخصيص أو تقيد أو نحوهما؛ باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدّم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم إلّا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ، و من هنا، يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ و بين التخصيص و التقييد، و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية.

مصادر الدرس

١. *البيان في تفسير القران*. ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

٢. *محاضرات في أصول الفقه*: ج ٤، ص ٢٣.

٣. *دراسات في أصول الفقه*: ج ٢، ص ٣١٧.

٤. *أصول الفقه*: ص ٣١٨.

٥. *عدة الأصول*: ج ٣، ص ٢٥.

٦. *الأصول العامة للفقه المقارن*: ص ٢٣٥.

١٣٧
الملازَمة بين الحُسن والقُبح والأمر والنّهي

المدخل

إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، فهل يلزم من ذلك عقلاً أن يحكم الشارع بالأمر، بالإتيان بالأول والنهي عن الثاني؟ هذا هو ما نحاول الإجابة عنه في هذا البحث.

سنوضّح حقيقة الحسن والقبح، وأنّ العقل إنّما يدرك هذين لا أنّه يخلقهما وينشؤهما، وإنّما نقول: «يحكم العقل بالحسن» توسّعاً ليس إلّا.

وقد ادعى جماعة من الأصوليين هكذا ملازمة، وفصّل بعض المدققين بين نوعين من الحسن والقبح، أحدهما: ما يتفرع على حكم شرعي، فهو في سلسلة علل هذا الحكم، فحكم بالملازمة، والثاني: ما يقع في سلسلة معلولات هذا الحكم وينشأ منه، فحكم باستحالة الملازمة؛ للزوم التسلسل، وهو ما سيتضح خلال الدرس إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الملازمة بين الحُسن و القُبحِ و الأمرِ و النَهي

الحسن و القبح أمران واقعيان يدركهما العقل.

و مرجع الأول إلى أنّ الفعل مما ينبغي صدوره.

و مرجع الثاني إلى أنّه مما لا ينبغي صدوره.

و هذا الانبغاء إثباتاً و سلباً أمر تكويني واقعي و ليس مجعولاً، و دور العقل بالنسبة إليه دور المدرك لا دور المنشئ و الحاكم، و يسمى هذا الإدراك بالحكم العقلي توسّعاً.

و قد ادّعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلاً، و الأمر به شرعاً، و بين قُبحِ الفعل عقلاً و النهي عنه شرعاً، و فصَّل بعض المدققين منهم بين نوعين من الحسن و القبح، أحدهما الحسن و القبح الواقعان في مرحلة متأخِرة عن حكم شرعي و المرتبطان بعالم امتثاله و عصيانه من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لأمر شرعي، و قبح أكل لحكم الأرنب بوصفه معصية لنهي شرعي.

و الآخر الحسن و القبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق والأمانة، و قُبح الكذب و الخيانة، ففي النوع الأوّل يستحيل أن يكون الحسن و القبح مستلزماً للحكم الشرعي، و إلّا للزم التسلسل، لأنّ حسن الطاعة و قبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، و معصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، و هذا الحسن و القبح يستلزم بدوره أمراً و نهياً، و هكذا حتى يتسلسل.

و أما في النوع الثاني، فالاستلزام ثابت و ليس فيه محذور التسلسل.

خلاصة الدرس

الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل ولا ينشؤهما، والتعبير بحكم العقل بالحسن والقبح مجازي توسعاً.

وقد ادعى بعض الأصوليين أن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه حكم الشارع فيه بالأمر والنهي مطلقاً، بينما فصّل آخرون بين نوعين من الحسن والقبح، فمنع من الملازمة في ما لو كان هذان في سلسلة معلولات الأحكام للزوم التسلسل، وبين ما لو كانا في سلسلة عللها، فذهب إلى الملازمة؛ لعدم المحذور.

أسئلة محورية

١. ماهو محل الكلام في هذا الدرس؟ وما علاقته بالدليل العقلي؟
٢. ما معنى أنّ العقل لا يحكم بالحسن والقبح وإنّما يدركهما؟ وما الدليل عليه؟
٣. بين التفصيل الذي ذكره بعض المدققين في الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي.
٤. ذهب بعضهم إلى استحالة أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعي في ما لو كانا منفصلين عن الحكم الشرعي، بيّن وجه هذه الاستحالة.

أسئلة تخصصية

١. تأمل في ما ذكره المصنّف رحمه الله أول الدرس حتى قوله: «وقد ادّعى جماعة...»، ما الغرض والهدف الذي أراد رحمه الله أن يحققه بهذه المعلومات؟
٢. ذهب بعض المدققين إلى استحالة أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعي في ما لو كانا منفصلين عن الحكم الشرعي؛ للزوم التسلسل، لماذا لا نقول بأن الدليل هو استحالة اجتماع المثلين لا التسلسل؟
٣. هل يمكن التخلّص من إشكال التسلسل المذكور في الدرس بالذهاب إلى أن الحكم اللاحق يؤكد الحكم السابق؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد محمد تقي الحكيم رحمه الله في *الأصول العامة*:

أقسام الحسن والقبح: يطلق الحسن والقبح على معاني ثلاثة، اثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لهما، وواحد منها موضع الخلاف.

أما موضع الاتفاق منهما، فهما:

الحسن بمعنى الملاءمة للطبع، والقبح بمعنى عدمها، فيقال مثلاً: هذا المنظر حسن جميل، وذلك المنظر قبيح.

الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه، فيقال بأن العلم حسن وأنّ الجهل قبيح، يعني: أنّ العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل.

وموضع الخلاف بعد ذلك هو المعنى الثالث، وهو: الحسن بمعنى إدراك أنّ هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي أن يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه.

والإدراك بالمعنى الثالث، هو الذي يسمى على ألسنة الفلاسفة بالعقل العملي، ويقابله ما يسمى بالعقل النظري، كإدراك العقل أنّ الكل أعظم من الجزء...، وهما من حيث انتمائهما للعقل متحدان، إلّا أنّهما يختلفان بلحاظ متعلّق إدراكهما؛ فإنّ كان مما ينبغي أن يعلم، سمي بالعقل النظري، وإن كان مما ينبغي أن يعمل، سمي بالعقل العملي.

تأمل في العبارة السابقة وحاول أن تصل إلى المعلومات التالية:

١. إنّ محل البحث في درسنا هو الحسن والقبح بالمعنى الثالث، لا الأول ولا الثاني.

٢. إنّ الكاتب موافق لما ذهب إليه المصنف رحمه الله من أن عمل العقل إنّما هو إدراك الحسن والقبح لا الحكم بهما.

٣. إنّ محل بحثنا في الدرس يعتبر مرحلة ثانية من البحث الكلّي في الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي؛ حيث إنّ المرحلة الأولى، إنّما هي في إثبات أنّ العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى الثالث، فقد سمعت أنّه محلّ خلاف، فلو لم يثبت هذا الإدراك، فلن يكون وجه لبحث ما نحن فيه؛ فإنّه من السالبة بانتفاء الموضوع حينئذ.

٤. إنّ الحسن والقبح بالمعنى الثالث قسمان: العملي والنظري.

التطبيق الثاني

قال العلّامة حسن بعد الساتر:

بقي هناك نقطة لابدّ من بيانها، وهي: أنّ العقل العملي وحده لايمكن أن يستكشف به حكم شرعي أو يستدل به على ذلك، فلو حكم العقل العملي بحسن الصدق وقبح الكذب، فهذا لايكفي لاستكشاف وجوب الصدق أو حرمة الكذب ما لم نضم إليه قانوناً وقضية أخرى من العقل النظري هي: قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، فإذا ثبت هذا التلازم، حينئذ، يمكن استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل.

وقد توهم بعض الأكابر كما ورد في كلماته، أنّ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع واضحة في المقام؛ باعتبار أنّ الشارع سيد العقلاء، فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان الشارع في طليعتهم وأول الحاكمين به، ومن هنا قال المحقق الأصفهاني‏رحمه الله: إنّ التعبير بالملازمة فيه تسامح، بل الأنسب التعبير بالتضمّن، أي: أن حكم العقل والعقلاء يتضمّن حكم الشارع؛ لاندراج الشارع في العقلاء، فيكون حكمه ضمن حكمهم.

ولكن هذا الكلام غير تام؛ وذلك أنّ الحسن والقبح ليسا حكمين مجعولين من قبل العقلاء، كي يقال: إنّ جعل العقلاء لحكم يكشف عن جعل الشارع له؛ لأنّه منهم بل سيدهم، بل الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، وقولنا: العقلاء يحكمون بهما يعني: أنّهم يدركونهما، لا أنّهم يشرّعونهما ويجعلونهما.

تأمل في هذه العبارة جيدا وقم بما يلي:

١. وضّح ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني‏رحمه الله ونظريته.

٢. بيّن ما أورده السيد الشهيد عليه إشكال.

٣. أذكر الركن الأساسي الذي اعتمد عليه إشكال السيد الشهيد على المحقق الأصفهاني، وذكرناه في درس اليوم.

٤. هل اتضح لك بعض ما يمكن أن يكون وجهاً لذكر السيد الشهيد‏رحمه الله بعض المعلومات أول الدرس وسألناك عنها ضمن الأسئلة التخصصية؟

يجب أن تفتش دائماً عن الغرض والهدف والغاية من ذكر المعلومات من قبل المتكلّم؛ فإنّه محور العلوم والتطور العلمي، فابحث و اغتنم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف ﷺ.

٢. *تقريرات* العلّامة حسن عبد الساتر: ج٨ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦؛ *تقريرات* السيد الهاشمي: ج ٤، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٣. *الأصول العامة للفقه المقارن*: ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٤. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*: ج٢، ص ٨ ـ ١٢٤.

١٣٨
الاستقراء والقياس

المدخل

إذا حرّم الشارع شربَ الخمر مثلاً، فتارة يخبرنا بملاك تلك الحرمة، وتارة لا يخبرنا بذلك، فإذا أخبرنا، حكم العقل بحرمة الشرب في كلّ حالة توفّر فيها الملاك، فقد ذكرنا سابقاً أنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، وأمّا إذا لم [illegible] بذلك، فحينئذ، وقع الكلام في أنّ الإدراك غير القطعي للملاك بواسطة القياس مثلاً أو الاستقراء، هل يكفي لتسرية الحكم في غير ما ورد فيه الدليل أو لا؟ هذا ما نريد أن نبحثه في درس اليوم.

حدود الدرس

الاستقراء و القياس

عرفنا سابقاً أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد و الملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته و رعايته لعباده، و ليست جزافاً أو تشهّياً.

و عليه فإذا حرّم الشارع شيئاً، كالخمر مثلاً، و لم ينصّ على الملاك و المناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل و يحدس به، و في حالة الحدس به يحدس حينئذ بثبوت الحكم في كلّ

الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع و إدراك العلّة يستوجب إدراك المعلول.

و أما كيف يحدس العقل بملاك الحكم و يعيّنه في صفة محدّدة، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة و عن طريق القياس أُخرى.

و المراد بالاستقراء: أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة من قبيل أن يحصي عدداً كبيراً من الحالات التي يعذر فيها الجاهل، فيجد أنّ الجهل هو الصفة المشتركة بين كلّ تلك المعذريّات، فيستنتج أن المناط و الملاك في المعذّرية هو الجعل، نيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

و المراد بالقياس: أن نحصي الحالات و الصفات التي من المحتمل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل و الحدس و الاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب الظن أن واحداً منها هو المناط، فيعمم الحكم إلى كلّ حالة يوجد فيها ذلك المناط.

و الاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظني غالباً، لأنّ الاستقراء ناقص عادة، و لا يصل عادة إلى درجة اليقين.

و القياس ظني دائماً؛ لأنّه مبني على استنباط حدسي للمناط، و كلّما كان الحكم العقلي ظنياً، احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجيته، كما هو واضح.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس على حدس ملاكات الأحكام من قبل العقل، فيحدس بثبوت الحكم في كلّ حالة تشتمل على ذلك الملاك، فقلنا: إنّ الحدس والاستنتاج تارةً يكون عن طريق الاستقراء، وتارة يكون عن طريق القياس.

فإذا كان عن طريق الاستقراء، فإنّه يكون ظنياً غالباً، وإن كان عن طريق القياس،

فإنّه ظني دائماً، وعلى هذا، فلابدّ من الذهاب إلى حجيّة هكذا ظن من دليل يثبت هذه الحجيّة؛ فإنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

أسئلة محورية

١. ما هو محل البحث والكلام في درس اليوم؟
٢. ما المقصود بالاستقراء؟ وما المقصود بالقياس؟ مثّل لكلٍّ منهما.
٣. كيف يمكن للعقل أن يحدس بملاكات الأحكام؟
٤. ما الفرق بين الاستقراء والقياس في قيمة ما يدركانه ويستنتجانه من ملاكات الأحكام؟
٥. ما القيمة العلمية لاستنتاج الملاك بالقياس والاستقراء؟

أسئلة تخصصية

١. عبّر السيد الشهيد رحمه الله: بأنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، ولم يعبّر بأنّه العلّة له، ما الوجه في ذلك؟
٢. هل يمكن أن يستنتج العقل ملاك الحكم بالقياس استنتاجا قطعياً؟
٣. هل يمكن التعويل على استنتاج الملاك بالقياس مثلاً في الحكم بصدور حكم من قبل الشارع في الموارد المشابهة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال العلّامة المظفر رحمه الله:

خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ أن يقال: «هو إثبات حكم في محل بعلّة لثبوته في محل آخر بتلك العلّة»، والمحل الأول وهو المقيس يسمى «فرعاً»، والمحل الثاني وهو المقيس عليه يسمى «أصلاً»، والعلّة المشتركة تسمى «جامعاً».

وفي الحقيقة، إنّ القياس عملية من المستدلّ ـ أي القايس ـ لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعي؛ إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطي القايس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإنّ كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة، وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء: أن يحكم بأنّ الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما، وهذا الإعطاء هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأنّ للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء، أو الحكم، أو الإثبات، أو الحمل ما شئت فعبّر، دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه، فـ «الدليل» هو الإثبات، الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايس، و«نتيجة الدليل» هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل، فتكون هذه العملية من القايس دليلاً على حكم الشارع؛ لأنّها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأنّ الشارع له هذا الحكم.

بعد التأمّل في هذه العبارة، حاول أن تصل إلى ما يلي:

١. بماذا يختلف هذا الطرح لفكرة القياس ومحل البحث عن طرح المصنّف؟

٢. ما هو الأفضل من الطرحين السابقين؟ ولماذا؟

٣. هل هناك تضارب بين العبارتين بالنسبة إلى نتيجة القياس؟ حدد ذلك.

التطبيق الثاني

١. قال السيد الخونساري في *جامع المدارك*:

وأمّا الحدّ فيه ـ القواد ـ فالمعروف أنّه خمس وسبعون جلدة، وادعي عليه الإجماع... ويمكن إلحاق الجامع بين الذكر والذكر به؛ بالأولوية القطعية، وأمّا الجامع بين الأنثى والأنثى، فالرواية ساكتة عنه، فإنّ المدرك هو الإجماع فقط.

٢. قال الشهيد الثاني في *الروضة البهية*:

ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر... والتثنية منصوصة في البول، وحَمل المصنّف غيره عليه من باب مفهوم الموافقة؛ لأنّ غيره أشد نجاسة.

٣. يستحب للمرأة أن تحل ضفائرها أثناء الغسل إنْ كانت لا تمنع وصول الماء إلى البشرة، لقوله عليه السلام:

فأمّا النساء الآن، فقد ينبغي لهن أن يبالغن في الماء.

وأفتوا أيضاً بذلك الاستحباب للرجل إذا كان له ضفائر؛ استنادا إلى الرواية نفسها، مع أنّها واردة في المرأة؛ لعدم الخصوصية فيها.

لاحظ الأحكام السابقة وأجر بحثاً علمياً للوصول إلى جواب في ما يلي:

١. ما المقصود بـ:

أ) الأولوية القطعية؛ ب) مفهوم الموافقة؛ ج) عدم الخصوصية.

٢. هل يعتبر الحكم استنادا إلى الأولوية القطعية، أو مفهوم الموافقة، أو عدم الخصوصية، حكماً مستنداً إلى القياس؟

٣. إذا كان الحكم استنادا إلى ما سبق هو استناد إلى القياس، فكيف صار حجّة وقد ذكرنا في الدرس أن النتائج التي نتوصل إليها به ظنية دائما؟

مصادر الدرس

١. *الذريعة*، للسيد المرتضى: ج٢، ص ١٩٩، وما بعدها.

٢. *جامع المدارك*: ج٧، ص ٨٩، ٩٠.

٣. *أصول المظفر*: ص ٤١٢.

٤. *الوسائل*: باب ٨٣ من أبواب الجنابة.

٥. *الروضة البهية*: ج١، ص ٢٠.

١٣٩
حجيّة الدّليل العقلي

المدخل

ذكرنا أوّل البحث في الدليل العقلي أنّ الكلام فيه سيقع في مقامين:

بحث صغروي، وبحث كبروي، وقد بيّنا المراد من كلّ واحد منهما حينذاك، وقد انتهينا بحمده سبحانه وتعالى من البحوث الصغروية، وما بقي لنا إلّا أن نتناول البحث الكبروي الذي يعنى بحجية الدليل العقلي ومدى إمكان الاعتماد عليه.

وسنقسم الدليل العقلي لهذا الغرض إلى قطعي وغير قطعي، فأمّا القطعي، فهو حجّة كما قلنا سابقاً في حجيّة القطع، ونذكر هنا أنّ البعض قد خالف في ذلك مدعياً الدليل عليه، والذي سنذكره خلال البحث مع ردّه.

وأما لو كان الدليل العقلي ظنياً، فإنّه كغيره من الأدلة الظنية بحاجة إلى دليل على حجيّته وجواز التعويل عليه، ولا دليل على ذلك.

حدود الدرس

٢. حجيّة الدليل العقلي

الدليل العقلي تارة يكون قطعياً و أخرى يكون ظنياً.

فإذا كان الدليل العقلي قطعياً و مؤدياً إلى العلم بالحكم الشرعي، فهو حجّة من أجل

حجيّة القطع، وهي حجيّة ثابتة للقطع الطريقي مهما كان دليله و مستنده.

و لكن هناك من خالف في ذلك، و بنى على أنّ القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي، لا أثر له، و لا يجوز التعويل عليه، و ليس ذلك تجريداً للقطع الطريقي عن الحجّية حتى يقال، بأنّه مستحيل، بل ادعي أن بالإمكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي بأن يقال:

إنّ الأحكام الشرعية قد أخذ في موضوعها قيد، و هو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي لا يكون الحكم الشرعي ثابتاً لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور، إذ لا حكم في هذه الحالة.

و قد يقال: كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعي بالدليل أنّ الحكم غير ثابت مع أنّه عالم به؟

و الجواب على ذلك: أنّ هذا عالم بجعل الحكم و ما نريد أن ننفيه عنه، ليس هو الجعل، بل المجعول، فالعلم العقلي بالجعل الشرعي يؤخذ عدمه قيداً في المجعول، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقلي.وإن كان الجعل الشرعي ثابتاً، فلا محذور في هذا التخريج، ولكنّه بحاجة إلى دليل شرعي على تقييد الأحكام الواقعية بالوجه المذكور ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

و أمّا إذا كان الدليل العقلي ظنياً، كما في الاستقراء الناقص و القياس، و في كلّ قضية من القضايا العقلية المتقدّمة، إذا لم يجزم بها العقل، و لكنّه ظنّ بها، فهذا الدليل يحتاج إلى دليل على حجيته، و جواز التعويل عليه ولا دليل على ذلك، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس و الرّأي و القياس.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس البحث الكبروي للدليل العقلي، وهو حجيّة هذا الدليل، فقسّمنا

الدليل العقلي إلى قطعي وظني، فإذا كان قطعياً فهو حجة؛ لحجية القطع الشاملة لما نحن فيه، ولكن البعض خالف في ذلك مستعيناً بتحويل القطع من طريقي إلى موضوعي؛ بأخذ عدم العلم بالجعل بواسطة العقل قيداً في المجعول، إلّا أنّ الصحيح: أنّ هذا الكلام وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنّه مجرد دعوى بلا دليل، وأمّا الدليل العقلي الظني كالقياس مثلاً، فإنّه يحتاج في التعويل عليه إلى دليل، شأنّه شأن أي ظن آخر، وهذا الدليل ليس موجوداً، بل الدليل قائم على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس.

أسئلة محورية

١. بماذا يختلف هذا البحث عما سبقه من بحوث الدليل العقلي؟

٢. هل يعتبر القطع المستفاد من حكم العقل قطعاً طريقياً أم موضوعياً؟

٣. ذهب البعض إلى عدم أثر للقطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي، وخرّج ذلك على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي، وضّح ذلك مع المثال.

٤. كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعي بالدليل: إنّ الحكم غير ثابت، مع أنّه عالم به؟

٥. ما رأي المصنّف﵀ بما أقامه البعض دليلاً على عدم جواز التعويل على القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي؟

٦. إذا كان الدليل العقلي ظنياً فهل يكون حجّة، ولماذا؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا سمي هذا البحث بالبحث الكبروي؟

٢. ما المقصود بكلمة «الحجّية» الواردة في الدرس؟

٣. ما الربط بين درس اليوم وما سبق في حجيّة القطع؟

٤. ذكر المصنف أنّ الدليل العقلي قد يكون أحياناً ظنّيا، وأنّه إذا كان كذلك، فإنّه يحتاج إلى دليل ليكون حجّة، ألا يكفي في ذلك القاعدة القائلة بأن ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع؟ ما وجه ما تقول؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الشهيد في *تقريرات درسه*:

حجيّة الدليل العقلي: بعد الفراغ عن حجيّة القطع في نفسه بلاحاجة إلى جعل جاعل، وقع البحث بينهم في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، أي من الأدلة العقلية، فذهب فريق من علمائنا إلى إنكار حجيّة الدليل العقلي في مقام استنباط الأحكام الشرعية، ولتوضيح الحال في تحرير محل النزاع، ينبغي إيراد مقدمتين:

المقدّمة الأولى: في أنّ النزاع الواقع في حجيّة الدليل العقلي نزاعان لاينبغي الخلط بينهما:

أحدهما: النزاع بين الإمامية وغيرهم، وهو نزاع في الدليل العقلي الظني المبني على الظن، كالرأي، والقياس، والإستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، وغيرها من الأدلة العقلية الظنية التي بنى جمهور علماء المسلمين غير الإمامية على العمل بها، وأجمع علماء الإمامية تبعاً لأئمتهم عليهم السلام على عدم جواز التعويل عليها في أنفسها.

وثانيهما: نزاع بين علماء الإمامية أنفسهم في جواز استنباط الأحكام الشرعية من الدليل العقلي حتى لو كان قطعياً.

وقد ذهب المشهور من علمائنا إلى حجيّة الدليل العقلي القطعي في استنباط الحكم الشرعي، وذهب جملة منهم إلى عدم حجيته وعدم جواز التعويل عليه في ذلك، والنزاع الثاني هو محل الكلام... .

والمقصود من الحكم العقلي، هو الحكم الذي يصدره الإنسان على وجه الجزم واليقين غير مستند إلى آية أو رواية.

ثمّ إنّ محل النزاع في حجيّة الأدلة العقلية، إنّما هو في حجيّة الأدلة العقلية التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها في عرض الكتاب والسنة، وأما الدليل العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنة، فلا إشكال في حجيته... كما أنّ الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة، كحكم العقل بوجوب الامتثال وقبح المعصية، واستحقاق العقاب ونحوه... فهذا أيضاً مما لاخلاف فيه ولا إشكال.

استفد من هذه العبارة في شرح ما ورد في الدرس، وخاصة توضيح محل البحث.

التطبيق الثاني

يطلب من الطالب هنا الرجوع إلى كتب استنباط علمائنا الأخباريين، كالمحدث البحراني رحمه الله وغيره، والتأمّل في طريقة بحثه وصولاً إلى الفتوى، ثمّ مقارنة نفس البحث عند أحد علمائنا الأصوليين كصاحب الجواهر أو غيره، فهل هناك فرق بين المنهجين من الناحية التطبيقية العملية أم لا؟

ويرجى أن يكون ذلك كله تحت إشراف أستاذه الكريم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج ١، ص ٤٧٦، وما بعدها؛ *تقريرات* العلّامة عبد الساتر: ج ٥، ص ٣٠٨ وما بعدها.

٣. *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام.*

٤. *الحدائق الناضرة*، كمادة للبحث المطلوب في التطبيق الثاني.

الأصول العملية

١. القاعدة العملية في حالة الشكّ

٢. قاعدة منجزية العِلم الإجمالي

٣. الاستصحاب

١٤٠

القاعدة العملية الأوّلية في حالة الشكّ

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]

المدخل

ذكرنا سابقاً: أنّ الأدلة التي يستعملها الفقيه في الاستدلال الفقهي قسمان: أدلة محرزة، وأصول عملية، وأنّ الفقيه إذا استطاع إحراز الحكم الشرعي بدليل محرز فهو، وإلّا وصلت النوبة إلى الأصل العملي، الذي يستعمله الفقيه في تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، وهذا القسم الثاني من الأدلة، هو الذي نريد البحث فيه إبتداء من درس اليوم بعد أن انتهينا من الأدلة المحرزة بنوعيها: الشرعية والعقلية.

وسيكون الكلام في الأصول العملية، في ثلاثة عناوين كليّة:

١. القاعدة العملية في حالة الشكّ.

٢. قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

٣. الاستصحاب.

وسنبدأ في هذا الدرس البحث في أول هذه العناوين، وهو القاعدة العملية في حالة الشكّ والتي تنقسم إلى أولية، وثانوية، نتناول اليوم القاعدة الأولية وهي ما يقرّره العقل من وظيفية عملية تجاه التكليف غير المعلوم، التي يذهب المشهور إلى أنّها: «البراءة

العقلية»؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك قبح العقاب بلا بيان»، ويقيمون دليلين عليها نذكرهما.

وخالف في ذلك السيد الشهيد؛ حيث ذهب إلى أنها: «أصالة الاشتغال»؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك حقّ الطاعة».

حدود الدرس

الأصول العملية

١. القاعدة العملية في حالة الشك.

٢. الاستصحاب.

١. القاعدة العملية في حالة الشكّ

قلنا سابقاً: إنّ الفقيه تارة يحصل على دليل يحرز به الحكم الشرعي، و أخرى لا يتيسّر له إحراز الحكم، و لكنّه يحصل على دليل يحدد الموقف العملي تجاه التكليف المشكوك، و هو الّذي يسمى بالأصل العملي. و هذا القسم من الأدلة هو ما سنتحدث عنه هنا.

القاعدة العملية الأولية في حالة الشكّ

كلّما شكّ المكلّف في تكليف شرعي و لم يتيسّر له إثباته أو نفيه، فلا بدّ له من تحديد موقفه العملي تجاه هذا الحكم المشكوك. و يوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف.

الأول: مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و هو المسلك المشهور القائل بأن التكليف مادام لم يتم عليه البيان، فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

و هذا المسلك يعني بحسب التحليل، كما عرفنا في بحث سابق أنّ حقّ الطاعة للمولى مختصّ بالتكاليف المعلومة و لا يشمل المشكوكة.

الثاني: مسلك حق الطاعة الّذي تقدّم شرحه، و هو مبني على الإيمان، بأنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم ما لم يأذن المولى نفسه في عدم التحفظ من ناحيته.

فبناء على المسلك الأول، تكون القاعدة العملية الأولية هي «البراءة بحكم العقل». و بناءً على المسلك الثاني تكون القاعدة المذكورة هي «أصالة شغل الذمّة بحكم العقل» ما لم يثبت إذن من الشاعر في عدم التحفّظ.

[الاستدلال على قُبح العقاب بلا بيان]

و يظهر من كلام المحقق النائيني‌ﷺ أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبرهنة عليها. و يمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

أحدهما: أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي، كما هو الحال في سائر الأغراض الأُخرى، فالأسد مثلاً إنّما يحرّك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعي. و عليه فلا مقتضي للتحرّك مع عدم العلم. و من الواضح أنّ العقاب على عدم التحرّك مع أنّه لا مقتضي للتحرّك قبيح.

والآخر: الاستشهاد بالأعراف العقلائية، واستقباح معاقبة الآمر في المجتمعات العقلائية مأموره على مخالفة تكليف غير واصل.

أمّا الوجه الأول فيرد عليه: أنّ المحرّك للعبد إنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى، وغرضه الشخصي قائم بالخروج عن هذه العهدة لا بامتثال التكليف بعنوانه، فلا بدّ من تحديد حدود هذه العهدة، و أنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكة أو لا؟ فإنّ ادعي عدم الشمول كان مصادرة، و خرج البيان عن كونه برهاناً، و إنْ لم يفرغ عن عدم الشمول، فلا يتم البرهان المذكور إذ كيف يفترض أنّ التحرك مع عدم العلم بالتكليف بلا مقتضٍ، مع أنّ المقتضي للتحرّك هو حق الطاعة الّذي ندّعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضاً.

و أمّا الوجه الثاني: فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولى سبحانه و تعالى على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائي، و هو قياس بلا موجب، لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائي مجعول لا محالة من قبل العقلاء، أو آمر أعلى فيكون محدداً سعة و ضيقاً تبعاً لجعله، و هو عادة يجعل في

حدود التكاليف المقطوعة، و أمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتي تكويني غير مجعول، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتي، كما هو واضح، فالمعوَّل في تحديد دائرة هذا الحق على وجدان العقل العمليّ، و هو يقتضي التعميم.

فالصحيح إذن، أنّ القاعدة العملية الأولية هي «أصالة الاشتغال» بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ.

خلاصة الدرس

بدأنا في هذا الدرس البحث في النوع الثاني من نوعي الدليل في الاستدلال الفقهي وهو الأصول العملية، فبدأنا بالقاعدة العملية في حالة الشك، التي تنقسم إلى أولية وثانوية، وقلنا: إنّ القاعدة الأولية عند المشهور هي البراءة بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، خلافاً للسيد المصنّف؛ حيث ذهب إلى أنّها الاشتغال بمقتضى حقّ الطاعة ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ.

هذا وقد ذكر الميرزا النائيني دليلين على المسلك المشهور، ابتنى أوّلهما على أنّه لا مقتضي للتحرك إلّا مع العلم بالتكليف؛ فيكون العقاب على عدم التحرّك عند عدم العلم عقاباً بلا مقتضٍ وهو قبيح في حق المولى، وابتنى ثانيهما على الرجوع إلى الأعراف العقلائية في ما يتعلّق بالموالي العرفيين؛ فإنّها تفرّق بين مخالفة التكاليف المعلومة ومخالفة التكاليف غير المعلومة من حيث الحكم بقبح العقاب في الحالة الثانية دون الأولى، وهذا هو معنى قبح العقاب بلا بيان.

وقد رد المصنّف كلا هذين الدليلين:

أما الأول: فبوجود المقتضي للتحرك بمجرد الشكّ، وهو لزوم الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى، وما لم يفرغ من عدم الشمول، فلا يتم البرهان الأول.

وأما الثاني: فبأنّه قياس مع الفارق؛ فإنّ حق طاعة العقلاء مجعول بينهم، وحق المولى ذاتي تكويني.

والصحيح: أنّ القاعدة هي الاشتغال؛ فإنّ وجدان العقل العملي يقتضي شمول حقّ الطاعة لكلّ تكليف مشكوك لم يثبت الإذن في ترك التحفّظ تجاهه.

أسئلة محورية

١. ما الفرق بين الدليل المحرز، والأصل العملي؟

٢. ما المقصود بالقاعدة العملية الأولية عند الشكّ؟

٣. ما هي القاعدة العملية الأولية في حالة الشكّ عند المشهور؟ وما فرقها عمّا يذهب إليه المصنّف؟

٤. ما الدليل الذي ذكره المحقّق النائيني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٥. ما رأي السيد الشهيد في دليلي الميرزا النائيني على مسلك المشهور من قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٦. ما الذي استند إليه السيد الشهيد لإثبات مسلكه المسمّى بحقّ الطاعة؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين القاعدة العملية الأولية والقاعدة العملية الثانوية؟

٢. ما المرجع الذي يستند إليه كلّ من المشهور والسيد الشهيد في ما يختاره من مسلك في القاعدة العملية الأولية؟

٣. ما الدليل الذي ذكره السيد الشهيد على أنّ المحرّك للعبد هو الخروج عن حقّ الطاعة للمولى، وأنّه شامل للتكاليف المشكوكة أيضاً؟

٤. ما المقصود بثبوت الترخيص بترك التحفّظ، وكيف يتمّ ذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الشهيد في *تقريرات* السيد الهاشمي:

مباحث الأصول العملية، قبل الشروع في استعراض الأصول والقواعد العملية، لابدّ من تقديم مقدّمات:

المقدّمة الأولى: في شرح المفهوم الأصولي عن فكرة الأصل العملي وما مرّ به من مراحل متطوّرة حتى انتهى إلى التحديد و التنقيح الّذي نفهمه اليوم.

فنقول: إن منهج الاستنباط في الفقه الإمامي قد اعتمد على افتراض مرحلتين للاستنباط يُطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي، ويُطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزاً أو تعذيراً. والقواعد التي تقرّر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية؛ لأنّها تشخّص الموقف العملي تجاه التشريع من دون أن تشخّص الحكم الواقعي نفسه، هذه المنهجة يتميّز بها الفقه الإمامي عن فقه العامة الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً ـ المرحلة الأولى ـ فإنّ لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً، تحوّل إلى طرف أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات، واستحسانات، فهو يتوسّل بكلّ وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، بينما في الفقه الإمامي كلّما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها، انتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخص الوظيفة المقرّرة عند الشكّ ولو عقلاً، دون أن يتجه إلى التماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي، ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي توسّع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشرائط كلّ منها، بينما فقه العامة لم يتعرّض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك نجد أنّ للبحث عن الأمارات

والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أصول فقه العامة، في الوقت الّذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته».

تأمل هذه العبارة، واستخرج منها خمسة أسئلة، ثمّ بيّن الإجابة عنها.

التطبيق الثاني

يكلف الطلاب في هذا التطبيق بأن يراجعوا بحث خارج الفقه للسيد الشهيد (*بحوث في شرح العروة الوثقى*) و*كتاب الجواهر*، وهو من القائلين بمقالة المشهور، ليروا تأثير القاعدة العملية الأولية بصورة تطبيقية، فهل هناك فرق على مستوى هذه القاعدة؟ وإن كان، فما هو؟ وان لم يكن، فما وجه ذلك؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص ٩ ـ ١٠.

٣. *بحوث في شرح العروة الوثقى*: ج ١، ج ٢؛ *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، للاستعانة بهما في إجراء البحث المطلوب في التطبيق الثاني.

١٤١

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالةِ الشك (١)

[أدلّة البراءة الشرعيّة]

المدخل

انتهينا من القاعدة العملية الأوّلية في حالة الشكّ، وندخل اليوم في القاعدة العملية الثانوية في هذه الحالة، والتي تكون رافعة لموضوع القاعدة الأولى، وهو عدم الترخيص الشرعي في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكوك، وهي البراءة الشرعية، والتي لا يختلف فيها السيد الشهيد مع غيره، ولكن ما هو الدليل على أنّ هذه القاعدة هي البراءة الشرعية؟ سنذكر ـ ابتداء من هذا الدرس ـ جملة مما يستدلّ به لهذ القاعدة، بدءاً بالكتاب الكريم الذي سنتناول اليوم منه آيتين كريمتين، ثمّ ننتقل إلى الروايات، ثمّ الاستصحاب، وبعد ذلك سننتقل إلى ما اعتُرض به على أدلة البراءة من اعتراضات عامة، ولنبدأ اليوم بالآيتين الشريفتين وتقريب الاستدلال بهما، وما أُورد على هذا الاستدلال.

حدود الدرس

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ

و القاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي البراءة الشرعية.

و مفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفّظ و الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، و لما

كانت القاعدة الأولى مقيّدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفّظ، كانت البراءة الشرعية رافعة لقيدها و نافية لموضوعها، ومبدلةً للضيق بالسعة.

[أدلّة البراءة الشرعيّة] (١)

و يُستدل لإثبات البراءة الشرعية بعدد من الآيات الكريمة و الروايات.

اما الآيات فعديدة.

منها: قوله سبحانه و تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلَّا مَا آتَاهَا﴾.

و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أن اسم الموصول فيها، إمّا أن يراد به: المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع. و الأوّل هو المتيقّن لأنّه المناسب لمورد الآية حيث أمرت بالنفقة و عقّبت ذلك بالكبرى المذكورة، و لكنّ لا موجب للاقتصار على المتيقّن، بل نتمسّك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير، فيكون معنى الآية الكريمة: إنّ اللهً لا يكلّف مالاً إلّا بقدر ما رزق و أعطى، و لا يكلّف بفعل إلّا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، و لا يكلّف بتكليف إلّا إذا كان قد أتاه و أوصله إلى المكلّف. فالإيتاء بالنسبة إلى كلٍّ من المال و الفعل و التكليف بالنحو المناسب له. فينتج: أنّ اللهً تعالى لا يجعل المكلّف مسؤولاً تجاه تكليف غير واصل و هو المطلوب.

و قد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال، بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة، لأنّ اسم الموصول حينئذ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، و بلحاظ شموله للمال يكون مفعولاً به، و النسبة بين الفعل و المفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به؛ فإنّ الأولى هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره، و الثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله، و هو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أنّ كلّ لفظ لا يستعمل إلّا في معنى واحد.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعَثَ رَسُولاً﴾.

و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّها تدلّ على أنّ اللهً تعالى لا يعذّب حتى يبعث

الرسول، و ليس الرسول إلّا كمثال للبيان، فكأنّه قال لا عقاب بلا بيان.

و يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأنّ غاية ما يقتضيه نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع لا في حالة صدوره و عدم وصوله إلى المكلّف، لأنّ الرسول إنّما يؤخذ كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي إلى المكلّف. و ما نحن بصدده، إنّما هو التأمين من ناحية تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى و لو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا من القاعدة العملية الأولية، واتضح أنّها «قاعدة البراءة» عند المشهور و «قاعدة الاشتغال» عند المصنّف، وصلت النوبة إلى الكلام عن القاعدة العملية الثانوية التي ترفع موضوع القاعدة الأولية، وهي البراءة الشرعية.

وقد استدل لهذه القاعدة بمجموعة من الأدلة منها الكتاب الكريم، وقد تناولنا في درسنا آيتين كريمتين منه، وهما:

١. قوله تعالى: ﴿لَا يكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، بواسطة التمسّك بإطلاق اسم الموصول فيها، فتكون شاملة للجامع بين المال والفعل والتكليف، فلا يكلّف الله أحداً بتكليف إلّا ما آتاه وأوصله.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على الاستدلال بأنّه مما يلزم منه باطل، وهو استعمال اللفظ الواحد في استعمال واحد في أكثر من معنى.

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وليس الرسول إلا مثالاً للبيان، فكأنّه قال: لا عقاب بلا بيان.

وقد اعترض المصنّف على هذا الاستدلال بما حاصله: إنّ معنى الآية بناء على هذا الإستدلال، هو أنّه تعالى لا يعذّب حتى يصدر البيان، وهذا أخصّ من المدّعى؛ فإنّه عدم العقاب حتى في حالة الصدور وعدم الوصول.

أسئلة محورية

١. ما هي القاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ؟ وما نسبتها إلى القاعدة الأولية؟

٢. قرب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ على البراءة الشرعية.

٣. ما هو الاعتراض الذي وجهه الشيخ الأنصاري على الاستدلال المذكور في السؤال السابق؟

٤. قرّب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ على البراءة الشرعية.

٥. ما هو الاعتراض الذي وُجّه على الاستدل المذكور في السؤال السابق؟

أسئلة تخصصية

١. إذا كانت القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية، فما الفائدة حينئذ من البحث السابق والخلاف بين المصنّف والمشهور في أنّ القاعدة العملية الأولية أهي البراءة أو الاشتغال؟

٢. إذا كان هناك آيات وروايات وغيرها تدلّ على أنّ الوظيفة عند الشكّ هي البراءة، فلماذا لم يتمسّك بها الميرزا النائيني في الدرس السابق على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٣. هل هناك فرق بين البراءة التي ذهب إليها المشهور في القاعدة العملية الأولية، والبراءة التي تمثل القاعدة العملية الثانوية؟ وجّه جوابك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الحائري في *مباحث الأصول*:

إنّ الفارق الجوهريَ الّذي ذكرناه بين الأصل و الأمارة، إنّما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعيّة؛... .

وهذا فرق جوهريّ بين الأصول العقليّة من ناحية، والأمارات والأصول الشرعيّة من ناحية أخرى، فالأولى مردّها إلى دائرة حقّ الطاعة، والثانية مردّها إلى تشريعات مولويّة على أساس إعمال قوانين باب التزاحم في دائرة الحفظ والمحرّكيّة.

وهذا الفرق يستوجب تقديم الأمارات والأصول الشرعيّة ذاتاً على الأصول العقليّة وورودها عليها؛ لكون حكم العقل في ذلك معلّقا على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله يرفع تكويناً موضوع حكم العقل.

تأمل في هذه العبارة جيداً، لتصل إلى جواب بعض ما طرحناه سؤالاً في الأسئلة المحورية والتخصصية.

التطبيق الثاني

قال الآخوند في *الكفاية*:

لو شكّ في وجوب شيء أو حرمته ولم تنهض عليه حجّة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النص، أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه في ما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقّف في مسألة تعارض النصين في ما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير كما هو المشهور، فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها؛ لمكان وجود الحجّة المعتبرة وهو أحد النصّين فيها كما لا يخفى.

بعد أن يشرح الأستاذ هذه العبارة شرحاً وافياً بما يتناسب مع المستوى العلمي للطلاب، يطلب منهم البحث عن أجوبة للأسئلة التالية:

١. في أي نوع من الشكّ تجري البراءة؟

٢. هل تجري البراءة عند الشكّ والتردد بين وجوب شيء وحرمته؟ ولماذا؟

٣. ما هي أسباب الشكّ؟

٤. هل تجري البراءة في الأحكام الوضعية أم هي مختصة بالتكليفية؟ وما الوجه في ذلك؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص ٤٣ ـ ٤٤.

٣. *كفاية الأصول*: ص ٣٨٥.

١٤٢
القاعدة العملية الثانويّة في حالة الشك (٢)
[أدلّة البراءة الشرعية ٢]

المدخل

بدأنا في الدرس السابق بذكر ما يمكن أن يستدلّ به على القاعدة العملية الثانوية وهي البراءة الشرعية، فتناولنا في هذا المقام آيتين كريمتين، واتضح أنّ الاستدلال بهما غير تام، ونذكر اليوم آيتين أخريين، وسنرى تمامية الاستدلال بالأخيرة منهما، كما سنبدأ بذكر رواية من الروايات التي استدل بها على ما نحن فيه، والتي سنرى أنّها غير تامة الدلالة على المدّعى.

حدود الدرس

[أدلّة البراءة الشرعية ٢]

و منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الإسراء: ١٤٥].

و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اللهَ تعالى لقّن نبيهﷺ كيفية المحاجّة مع اليهود، فيما يرونه محرماً، بأن يتمسّك بعدم الوجدان، و هذا ظاهر في أنّ عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

و يرد عليه أنّ عدم وجدان النبيّ ﷺ فيما أوحي إليه يساوق عدم الوجود الفعلي للحكم، فكيف يقاس على ذلك عدم وجدان المكلّف المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعية.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥] و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ المراد بالإضلال فيها، إمّا تسجيلهم ضالّين و منحرفين، و إمّا نوع من العقاب، كالخذلان و الطرد من أبواب الرحمة، و على أي حال فقد أُنيط الإضلال ببيان ما يتّقون لهم، و حيث أُضيف البيان لهم فهو ظاهر في وصوله إليهم، فمع عدم وصول البيان لا عقاب و لا ضلال، و هو معنى البراءة.

و أمّا الروايات فعديدة أيضاً:

منها: ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتى يردَ فيه نهيٌ». و الإطلاق يساوق السعة و التأمين، و الشاكّ يصدق بشأنه أنّه لم يرده النهي فيكون مؤمّناً عن التكليف المشكوك و هو المطلوب.

و قد يعترض على هذا الاستدلال بأن الورود تارة يكون بمعنى الصدور، و أُخرى بمعنى الوصول، فإذا كان مفاد الرواية جعل صدور النهي غاية فلا يتم الاستدلال، لأنّ الشاكّ يحتمل صدور النهي و تحقق الغاية، و إذا كان مفادها جعل وصول النهي إلى المكلّف غاية؛ ثبت المطلوب، و لكنّ لا معيّن للثاني فلا يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة.

و قد يجاب على ذلك بان الورود دائماً يستبطن حيثية الوفود على شيءٍ فلا يطلق على حيثية الصدور البحتة.

و لكن مع هذا لا يتمّ الاستدلال إذ لم يعلم ان الملحوظ فيه وفود النهي على المكلّف المساوق لوصوله إليه، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشيء نفسه، كما يناسبه قوله يرد فيه نهي، فكأنّ النهي يرد على المادة فهناك مورود عليه و مورود عنه بقطع النّظر عن المكلّف، و هذا

يعني أنّ الغاية صدور النهي من الشارع و وقوعه على المادة، سواءً وصل إلى المكلّف أو لا، فلا يتم الاستدلال.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس بعض ما قد يستدلّ به على البراءة الشرعية، وهو:

١. قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ... الآية﴾ الظاهر في أنّ عدم الوجدان كاف للتأمين، واعترض على هذا التقريب بأنّه قياس مع الفارق.

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ...الآية﴾؛ فقد أنيط الإضلال بالبيان لهم، الظاهر في الوصول لامجرد الصدور.

٣. قول الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلقٌ حتى يردَ فيه نهيٌ»؛ فإنّ الإطلاق والسعة رفعهما بورود النهي ووصوله.

وقد يعترض على هذا الاستدلال بأنّ الورود يحتمل الصدور ويحتمل البيان والوصول، وما يفيد المستدلّ هو الثاني الذي لادليل على تعينه.

وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأنّ الورود يستبطن دائماً حيثية الوفود فيتم الاستدلال، ولكن، مع هذا، لا يتم الاستدلال؛ فإنّ هذا الجواب لا يرفع الإجمال، بل الصحيح أنّ الورود ظاهر في الصدور.

أسئلة محورية

١. بيّن تقريب الاستدلال على البراءة الشرعية بقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ...﴾.

٢. أذكر الاعتراض الذي وُجّه على الاستدلال المذكور في السؤال السابق.

٣. قرب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً...﴾ على البراءة الشرعية.

٤. بيّن ما أورد على الاستدلال المذكور في السؤال السابق.

٥. كيف تقرّب الاستدلال بقول الصادقعليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتى يردَ فيه نهيٌ» على البراءة الشرعية؟

٦. ما هو الاعتراض الذي وُجه إلى الاستدلال بالرواية السابقة؟ وهل هو تام عند المصنّف؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أن نستدل على البراءة الشرعية بما استند إليه الميرزا النائيني للبراءة العقلية؟ ولماذا؟

٢. بماذا يختلف الاعتراض على الاستدلال بأولى الآيتين في درس اليوم عن الاعتراض على ثانية الآيتين في الدرس السابق؟ وعلى فرض الاختلاف، هل يمكن إيراد أحدهما بدل الآخر أم لا؟

٣. هل يمكن أن نردّ الاعتراض على الاستدلال بقول الصادقعليه السلام بأن نقول: الاعتراض كان يقول: «ولكن لامعيّن للثاني فلا يمكن الاستدلال بالرواية»، فنردّه بقولنا: كما لامعين للثاني لا معيّن للأول أيضاً، فيبطل الرد؟ وجّه ما تختاره من رأي.

٤. إذا كانت الأدلة التي تقام على البراءة الشرعية من صنف الأدلة المحرزة، فلماذا لاتكون هذه البراءة من الأدلة المحرزة بدلاً من كونها من الأصول العملية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارات التالية، وحاول أن ترجع بعض ما ورد في الدرس لها، أو تربطه بها:

١. قال الشيخ الأنصاري في *فرائده*:

مع أنه لو سلم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم في ما صدر

عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لاعدم وجدانه في ما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا.

٢. قال السيد الخوئي:

وأورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة بوجهين: الأول: أنّ المراد من الآية هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلّا بعد البيان... فيكون المراد هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي في ما مضى من الأمم السابقة إلّا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخروي عند عدم تمامية البيان.

٣. قال الميرزا النائيني في *فوائده*:

والاستدلال به مبنيّ على أن يكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلّفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلّا كان مفاده أجنبياً عن محل البحث؛ فإنّ الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك:...ما لم يبيّن اللّه تعالى حكمه، أي ما دام مسكوتاً عنه، كما ورد في الخبر: «إنّ اللّه تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً ...الخبر» وأين هذا ممّا هو مورد البحث من الشكّ في التكليف بعد تبيّن الأحكام وتبليغها إلى الأنام وعروض الاختفاء لبعضها لبعض موجبات الخفاء؟.

التطبيق الثاني

يجري الطالب في هذا التطبيق بحثاً في مدى سعة الآيتين والرواية لو تمّ الاستدلال بهما على البراءة؛ فقد كان محلّ الكلام في البراءة عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة، فما مدى شمول الأدلة لهذين الموردين؟ ولو كان بعض الأدلة خاصّاً بأحدهما، فهل يمكن التمسّك به نفسه في الثاني أم لا؟ وليكن هذا البحث تحت إشراف الأستاذ الكريم.

مصادر الدرس

١. الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص ٨٣ ومابعدها.

٣. *فوائد الأصول*: ج٢، ص ٢٦.

٤. مصباح *الأصول*: ج٢، ص٢٥٥.

٥. *فوائد الأصول*: ج٣، ص ٣٦٣.

١٤٣

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالةِ الشكّ (٣)

[أدلّة البراءة الشرعية ٣]

المدخل

لا نزال في مقام ذكر ما قد يستدلّ به على القاعدة العملية الثانوية ـ البراءة الشرعية ـ، ووصل بنا الكلام اليوم إلى الاستدلال بحديث «الرفع» المشهور، والذي يمرّ بمرحلتين:

الأولى: في تحديد المراد من الرفع، فهل المراد به رفع الحكم الواقعي أم الظاهري؟ وسيتضح أنّه الظاهري؛ لاستحالة الواقعي.

الثانية: في تحديد سعة البراءة الثابتة بهذا الحديث على فرض تمامية دلالته وكون الرفع ظاهرياً، فهل هو مختصّ بالشبهات الحكمية؟ أم بالموضوعية؟ أم أنّه شامل للاثنتين؟

وسنتناول في هذا الدرس الحديث في المرحلة الأولى، ونؤجّل البحث في الثانية إلى المستقبل.

حدود الدرس

[أدلّة البراءة الشرعية ٣]

و منها: حديث الرفع و هو الحديث المروي عن النبيّ ﷺ، و مفاده:

رفع عن أُمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطِّيَرة، و التفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة.[1]

و تقريب الاستدلال بفقرة (رفع ما لا يعلمون) يتمّ على مرحلتين:

الأولى: أنّ هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان:

أحدهما: أن يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيِّداً و مخصِّصاً لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية بغرض العلم بها.

و الآخر: أن يكون رفعاً ظاهرياً، بمعنى تأمين الشاكّ و نفي وجوب الاحتياط عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهرياً بإيجاب الاحتياط تجاهه. و كلٌّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة؛ لأنّ التكليف المشكوك منفي إمّا واقعاً، و إمّا ظاهراً، و لكنّ الاحتمال الأوّل ساقط، لأنّه يؤدي إلى تقيد الأحكام الواقعية الإلزامية بالعلم بها، و قد سبق أن أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم مستحيل.

فان قيل: أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول. قلنا: نعم. و لكن ظاهر الحديث أنّ المرفوع و المعلوم شيء واحد، بمعنى أنّ الرفع و العلم يتبادلان على مركز واحد، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول، فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً بالجعل، و أنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل، و هذا خلاف ظاهر الحديث، فلا بدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول، و كذلك العلم فكأنّه قال الحكم المجعول مرفوع حتى يعلم به.

و على هذا الأساس يتعين حمل الرفع على انه ظاهري لا واقعي، و الا لزم أخذ العلم بالمجعول قيداً لنفس المجعول و هو محال.

---

١. وسائل الشيعة: ٣٦٩/١١، باب ٦ من أبواب الجهاد، ح ١.

خلاصة الدرس

بدأنا هذا الدرس بالاستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية، وقلنا: إنّ هذا الاستدلال يمرّ بمرحلتين تناولنا اليوم الحديث في أوّلاهما، وهي تحديد نوع المرفوع في هذا الحديث، فهل المرفوع هو الحكم الواقعي أم الظاهري؟ علماً بأنّ ذلك لن يؤثّر في تمامية الاستدلال به على المراد؛ فإنّه سواءً اخترنا الأوّل أم الثاني فإنّ الاستدلال تام.

والصحيح: أنّ المرفوع هو الحكم الظاهري؛ فإنّ اختيار كون المرفوع هو الواقعي يلزم منه المحال، وهو أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم.

ولاينفع في دفع ذلك الذهاب إلى أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؛ فإنّه خلاف ظاهر الحديث من تعلّق المرفوع بعين ما تعلّق به عدم العلم وهو المجعول، وهذا يعني: أنّ الذهاب إلى أنّ المرفوع هو الحكم الواقعي يلزم منه المحال، من أخذ العلم بالمجعول قيداً في نفس المجعول، فيتعيّن المصير إلى أنّ المرفوع في حديث الرفع هو الحكم الظاهري.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في المرحلة الأولى من مرحلتي الاستدلال بحديث الرفع؟

٢. ما هي الاحتمالات الواردة في المعنى المراد من الرفع في حديث الرفع؟ وما هو الاحتمال النافع منها للاستدلال به على البراءة الشرعية؟

٣. احتمال كون المراد من الرفع هو الرفع الواقعي ساقط، ما الوجه في ذلك؟

٤. هل يمكن دفع إسقاط احتمال كون الرفع في حديث الرفع هو الرفع الواقعي بالالتزام بما ذكرناه سابقاً من إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟ وما وجه ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. راجع طريقة الاستدلال على البراءة الشرعية بما سبق من أدلة؟ هل تجد أنّ هذه الطريقة قد اختلفت عما نشاهده في الاستدلال بحديث الرفع؟ وما الوجه في ذلك؟

٢. ما فائدة تحديد نوع المرفوع في الحديث ما دام لن يؤثر ذلك في الاستدلال على البراءة الشرعية كما ادّعى المصنّف؟

٣. من هو القائل الوارد في قول المصنّف: «فكأنّه قال:...»؟ وما دليله؟

٤. لماذا يستحيل أخذ العلم بالمجعول قيداً في نفس المجعول؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يتفضل الأستاذ الكريم في هذا التطبيق بمراجعة بعض الكتب الأصولية: *كالفرائد*، *والكفاية*، *والفوائد*، *وتهذيب الأصول* للسيّد الإمام، *ومصباح الأصول* للسيد الخوئي مثلاً، وإعطاء الخطوط العامة الكلية لمنهج البحث عندهم، ومقارنة ذلك بالمنهج الذي اتخذه المصنّف في *الحلقة الثانية*.

التطبيق الثاني

يذكر في هذا التطبيق مجموعة من الموارد التي يتمسّك بها الفقهاء في بحوثهم الفقهية بحديث الرفع تارةً وبالبراءة تارةً أخرى، وينبّه الطالب على أنّ الفقيه إذا استند في استدلاله على حديث الرفع فقال مثلاً: «لحديث الرفع»، أو: «لحديث رُفع»، فإنّه إنّما يستند إلى القاعدة العملية الثانوية المسماة (بالبراءة الشرعية)، فهو استناد إلى الأصل العملي لا إلى الدليل المحرز، فالتعبير بالقولين السابقين وما ماثلهما يساوق قول الفقيه في الموارد الأخرى: «للأصل»، أو: «للبراءة الشرعية»، وهو ما أشرنا إليه في أحد التطبيقات السابقة، فراجع.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنِّف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص ١٤١، وما بعدها.

٣. مجموعة الكتب الأصولية المذكورة في التطبيق الأول.

٤. مجموعة كتب فقهية ورد فيها الاستدلال بحديث الرفع أو أصالة البراءة.

١٤٤

القاعِدَة العمليّة الثانويّة في حالة الشك (٤)

[أدلَة البراءَة الشرعية ٤]

المدخل

لازلنا في مقام بيان تقريب الاستدلال بحديث الرفع على أنّ القاعدة العملية الثانوية الرافعة لموضوع الأولية هي البراءة الشرعية، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الاستدلال بهذا الحديث يمرّ بمرحلتين، انتهينا من أولاهما التي تمثلت بتحقيق وتعيين الأمر المرفوع، وقد تبين أنّه الحكم الظاهري، ووصلت النوبة إلى المرحلة الثانية من هاتين المرحلتين، والتي تتكفّل البحث في سعة الرفع الظاهري، فهل هو خاص بالحكم في الشبهة الحكمية؟ أو بالموضوعية؟ أم أنّه عام شامل للاثنتين؟

هذا ما سنتناوله في هذا الدرس، فنذكر دليل كلّ احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة، وسنرى أنّ النتيجة النهائية تعيُّن الاحتمال الثالث، فيكون الحديث جارياً في النوعين من الشبهة.

حدود الدرس

[أدلّة البراءَة الشرعية ٤]

الثانية: إنّ الشكّ في التكليف تارة يكون على نحو الشبهة الموضوعية، كالشكّ في حرمة المائع المردد بين الخل و الخمر، و أخرى يكون على نحو الشبهة الحكمية، كالشك في حرمة لحم الأرنب

مثلاً، و عليه، فالرفع الظاهري في فقرة (رفع ما لا يعلمون) قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية، و قد يقال باختصاصه بالشبهة الحكمية، و قد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

اما الاحتمال الأول: فقد استدل عليه بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعددة، إذ من الواضح أنّ المقصود منه، فيما اضطروا إليه و نحوه الموضوع الخارجي أو الفعل الخارجي، لا نفس التكليف. فيحمل ما لا يعلمون على الموضوع الخارجي أيضاً، فيكون مفاد الجملة حينئذ: أنّ الخمر غير المعلوم مرفوع الحرمة، كما أنّ الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكمية.

و التحقيق أنّ وحدة السياق، إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم، غير أنّ مصداقه يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي.

و أمّا الاحتمال الثاني: فيستند إلى أنّ ظاهر (ما لا يعلمون) أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، فإنْ كان ما بإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم و إن كان ما بإزائه الموضوع الخارجي، فهو بنفسه ليس مشكوكاً و إنّما المشكوك كونه خمراً مثلاً. فلا يكون عدم العلم مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقة. و هذا خلاف ظاهر الحديث، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف، و معه يختص بالشبهة الحكمية.

و يرد عليه أولاً: ان بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر لا المائع المشكوك كونه خمراً، فعدم العلم يكون مسنداً إليه حقيقة.

و ثانياً: لو سلمنا أن ما بإزاء اسم الموصول ينبغي ان يكون هو التكليف، فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهة الموضوعية أيضاً.

و أما الاحتمال الثالث: فهو يتوقف على تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول على نحو ينطبق على الشبهة الحكمية و الموضوعية، و هذا الجامع له فرضيتان:

الأولى: أن يراد باسم الموصول الشيء، سواءً كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً. و اعترض على ذلك بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي لأنّه قابل للرفع بنفسه و اسناده إلى الموضوع مجازي و بلحاظ حكمه، و لا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقي و المجازي في استعمال واحد.

و الجواب: إنّ إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقياً أيضاً، لما عرفت سابقاً من أنّه رفع ظاهري لا واقعي، فالإسنادان كلاهما عنائيان.

الثانية: أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول و هو مشكوك في الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، و إنّما يختلفان في منشأ الشك، فإنّ المنشأ في الأُولى عدم العلم بالجعل، و في الثانية عدم العلم بالموضوع.

و المعيّن للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق فتتم دلالة حديث الرفع على البراءة و نفي وجوب التحفّظ و الاحتياط.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس البحث في المرحلة الثانية من مرحلتي الاستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية، وكان محط نظرنا في هذه المرحلة الثانية هو تحديد مجرى هذه البراءة، فهل هي مختصة بالشبهات الموضوعية؟ أو بالحكمية؟ أم أنها عامة وشاملة للإثنتين؟

هناك من ذهب إلى الأول؛ محتجّاً بوحدة السياق في اسم الموصول، بعد وضوح أنّ المقصود به في «ما اضطروا إليه» ونحوه الموضوع الخارجي، فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة مثلاً على نحو الشبهة الحكمية.

والتحقيق: عدم صحة ذلك؛ فإنّ وحدة السياق إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ

المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون مصاديق المعنى الواحد الذي نفترضه في الموصول من سنخ واحد.

وأما اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، فقد استدل له بأنّ الظاهر من «ما لايعلمون» هو أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، وهو ما لا ينطبق على الشبهة الموضوعية.

وقد أورد المصنّف رحمه الله على هذا الاستدلال بإيرادين:

أولهما: إمكان تصوير الشكّ في الشبهة الموضوعية بحيث يرجع إلى نفس ما بإزاء اسم الموصول.

وثانيهما: أنّنا لو سلمنا أن ما بإزاء إسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف، فإنّه لا يوجب الاختصاص بالشبهة الموضوعية.

وأما عموم الحديث وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية، فهو يتوقّف على إمكان تصوير جامع بين الشبهتين يكون معنى للموصول، وذكرنا لهذا الجامع فرضيتين.

الأولى: أن يكون هذا الجامع هو الشيء، وقد ردّ بأنّه غير ممكن؛ لاستلزامه استعمال اللفظ الواحد ـ ما ـ في الحقيقة والمجاز في استعمال واحد.

الثانية: أن يكون هذا الجامع هو التكليف المجعول، ويكون الاختلاف في الشبهتين من حيث منشأ الشك.

والمعيّن لهذا الاحتمال الثالث بعد أن أمكن تصوير الجامع هو إطلاق اسم الموصول، فالصحيح: عدم اختصاص الحديث، وشموله للشبهتين.

أسئلة محورية

١. ما الدليل الذي استدل به على اختصاص الرفع الظاهري في حديث الرفع بالشبهة الموضوعية؟

٢. ما مقتضى التحقيق في الاستدلال بوحدة السياق على اختصاص الرفع في حديث الرفع بالشبهات الموضوعية؟

٣. ذهب البعض إلى اختصاص الرفع في حديث الرفع بالشبهات الحكمية، ما الدليل الذي ادعوه لذلك؟

٤. ذكر المصنّف رحمه الله ردّين على ما استند إليه لتخصيص حديث الرفع بالشبهات الحكمية، وضّح هذين الردين.

٥. ما الذي يتوقّف عليه تمامية عموم حديث الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية؟

٦. ما الذي يعيّن شمول حديث الرفع للشبهتين الحكمية والموضوعية بعد تصوير الجامع بينهما؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الهدف من الكلام في المرحلة الثانية التي تناولنا الحديث عنها في درس اليوم؟

٢. لاحظ أنّ من ذهب إلى اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعية، بدأ استدلاله من تحديد المرفوع في «ما اضطروا إليه» ونحوه، ثمّ عمّم تلك النتيجة على «ما لايعلمون»، هل يمكن أن نتبع هذه الطريقة نفسها، ولكن بأن نبدأ بالمرفوع في «ما لايعلمون» ثمّ تعميمه إلى الأمور الباقية؟ يرجى توضيح المطلب توضيحاً وافياً.

٣. كيف يكون التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوكاً في الشبهة الموضوعية أيضاً؟

٤. ما علاقة الإطلاق بالكلام في المرحلة الثانية؟ وكيف تتم الاستفادة منه فيها؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارة التالية، وحاول أن تجد بعض المعلومات التي مرّت في درس اليوم

فيها، ثمّ لاحظ اختلاف التعبيرات بين العلماء:

قال السيد الخوئي في *مصباح الأصول*:

أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» خصوص الحكم أو ما يعمّه، فإنّ الموصول على كلّ من التقديرين يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية. أما على التقدير الثاني فواضح؛ إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول والموضوع المجهول. وأما على التقدير الأول، فلأن مفاد الحديث حينئذ أنّ الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلّف كما في الشبهات الحكمية، أو الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية، وأمّا لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلّف في الخارج، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلّف، بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلاً شرب خمر أو شرب ماء، فلا يتمّ الاستدلال به للمقام؛ لاختصاص الحديث حينئذ بالشبهة الموضوعية... فلا يشمل الشبهات الحكمية التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولا.

التطبيق الثاني

يطلب من الطالب في هذا التطبيق البحث عن مجموعة من التطبيقات لحديث الرفع في البحوث الفقهية، بحيث تشتمل على إجرائه في الشبهات الحكمية والموضوعية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص ٤٢، وما بعدها.

٣. *مصباح الأصول*: ج٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

٤. *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، للسيد الإمام، ج٢، ص ٣٣ وما بعدها.

٥. مجموعة من الأبحاث الفقهية، *كالروضة البهيّة، والجواهر*، وغيرهما، للتطبيق الثاني.

١٤٥

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ (٥)

[أدلّة البراءَة الشرعية ٥]

المدخل

تناولنا في الدروس السابقة بعض الروايات التي استدلّ بها على البراءة الشرعية، ونكمل اليوم هذه الروايات بذكر اثنتين أخريين منها:

الرواية الأولى: رواية زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

وسنقرّب الاستدلال بها، وما يلاحظ على هذا الاستدلال، وما يرد على هذه الملاحظة، واصلين إلى تمامية الاستدلال بالرواية الشريفة.

الرواية الثانية: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

كلُّ شيءٍ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وسنقرّب الاستدلال بها، ثمّ نذكر أدلة بعض المحققين حيث ذهب إلى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لنصل إلى نتيجة هي: تمامية الاستدلال بالرواية، ولكنّها مختصّة بالشبهات الموضوعية فقط؛ لوجود القرينة على ذلك.

حدود الدرس

[أدلّة البراءة الشرعية ٥]

و منها: رواية زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال:

ما حجب اللّه علمَه عن العباد فهو موضوع عنهم.[1]

فإنّ الوضع عن المكلّف تعبير آخر عن الرفع عنه فتكون دلالة هذه الرواية على وزان دلالة الحديث السابق و يستفاد منها نفي وجوب التحفّظ و الاحتياط.

و قد يلاحظ على الاستدلال أمران:

أحدهما: أنّ الحجب هنا أسند إلى الله تعالى فيختص بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع لإخفائه لها، و لا يشمل ما نشك فيه عادة من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقية.

و يردّ عليه: أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع و حاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب، بل أسند إليه بما هو ربّ العالمين، و بيده الأمر من قبل و من بعد، و بهذا يشمل كلّ حجب يقع في العالم، و لا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

و الآخر: أنّ موضوع القضية ما حجب عن العباد، فتختص بما كان غير معلوم لهم جميعاً فلا يشمل التكاليف التي يُشكّ فيها بعض العباد دون بعض.

و قد يجاب على ذلك باستظهار الانحلالية من الحديث بمعنى أنّ كلّ ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه، فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي.

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

كل شيءٍ فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.[2]

---

١. وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٣٣.

٢. وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

و تقريب الاستدلال أنّها تجعل الحلّية مع افتراض وجود حرام و حلال واقعي، و تضع لهذه الحلّية غاية، و هي تمييز الحرام. فهذه الحلية ظاهرية إذن، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفظ و الاحتياط.

و لكن ذهب جماعة من المحققين إلى أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، و ذلك لقرينتين:

الأولى: أنّ ظاهر قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام» افتراض طبيعة منقسمة فعلاً إلى افراد محللة و أفراد محرّمة، و أنّ هذا الانقسام هو السبب في الشكّ في حرمة هذا الفرد أو ذلك وهذا إنّما يصدق في الشبهة الموضوعية لا في مثل الشكّ في حرمة شرب التتن مثلاً و أمثاله من الشبهات الحكمية، فإنّ الشكّ فيها لا ينشأُ من تنوع أفراد الطبيعة، بل من عدم وصول النص الشرعي على التحريم.

الثانية: أنّ مفاد الحديث إذا حمل على الشبهة الحكمية كانت كلمة (بعينه) تأكيداً صرفاً، لأنّ العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة. و أمّا إذا حمل على الشبهة الموضوعية كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة لأجل حصر الغاية للحلّية بالعلم التفصيليّ دون العلم الإجمالي الّذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعية، إذ مَن الّذي لا يعلم عادة بوجود جبن حرام و بوجود لحم حرام و بوجود شراب نجس؟ و إنّما الشكّ في أنّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيّن هل هو من الحرام النجس أو لا؟ و عليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية متعيناً عرفاً، لأنّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس روايتين من الروايات التي يمكن أن يستدل بها على البراءة الشرعية، وهما:

الأولى: رواية الحَجْب، فإنّ (الوضع) الوارد فيها تعبير آخر عن (الرفع)، فتكون على وزان حديث الرفع.

وقد يلاحظ على الاستناد إلى هذه الرواية أمران، الجامع بينهما أنّها أجنبية عما نحن فيه؛

أما أوّلا، فلانصرافها إلى ما حجبه الله عنّا من الأساس، لا ما أظهره ولكنّه لم يصل لنا لسبب ما. وأما ثانيا، فلأنّها تختص بما حُجب عن جميع العباد، فلا تشمل ما نحن فيه من حجبه عن البعض دون البعض الآخر.

وكلا هذين الأمرين باطل؛ أما الأول، فلأنّه لا سبب لتقييد الحجب بما ذُكر بعد إسناد الحجب في الرواية إليه سبحانه وتعالى بما أنّه ربُّ العباد، وأما الثاني، فلاستظهار الانحلالية من الحديث.

الثانية: رواية عبد الله بن سنان؛ فإنّها تضع للحلّية غاية هي تمييز الحرام، فهذه الحلّية ظاهرية، وهي تعبير آخر عن البراءة الشرعية.

هذا، وقد ذهب جماعة من المحققين إلى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، مدّعين لذلك قرينتين:

أولاهما: أنّ ظاهر الرواية هو أنّ الشكّ فيها إنّما نشأ من وجود طبيعة منقسمة إلى أفراد محلّلة وأفراد محرّمة، وهذا ما لاينطبق على الشبهة الحكمية؛ فإنّ الشكّ فيها لم ينشأ من ذلك، بل من عدم وصول النص.

والثانية: أنّ الحمل على الشبهة الموضوعية هو المتعيّن؛ لأنّ التأكيد الصرف اللازم من الحمل على الحكمية خلاف الظاهر.

أسئلة محورية

١. قرّب الاستدلال بقول أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجب الله علمه... الرواية» على البراءة الشرعية.

٢. أذكر ما أورد على الاستدلال برواية الحَجْب على البراءة الشرعية.

٣. ما رأي المصنّف في ما أورد على الاستدلال برواية الحجب على البراءة؟

٤. استدل البعض للبراءة الشرعية برواية عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام... الرواية»، كيف قُرّب هذا الاستدلال؟

٥. ذهب بعض المحققين إلى اختصاص رواية عبد الله بن سنان بالشبهات الموضوعية، ما الدليل الذي ذكره لذلك؟

أسئلة تخصصية

١. عندما نتأمّل في ما ذكره المصنّف في هذا الدرس، نجد أنّه تناول الحديث عن الاستدل برواية الحَجْب بطريقة تختلف عنها في رواية ابن سنان، ففي هذه الرواية مثلاً تكلّمَ على اختصاصها أو عدم اختصاصها بالشبهات الموضوعية، ولم يذكر ذلك في سابقتها، ما وجه ذلك في نظرك؟

٢. ما المقصود بقول المصنّف رحمه الله: «التكاليف التي يُشكّ فيها بعض العباد دون بعض»؟

٣. ما الدليل على قوله رحمه الله في مقام الاستدلال برواية ابن سنان: «فهذه الحلية ظاهرية»؟

٤. مع وجود قرينتين على إرادة الشبهة الموضوعية من رواية عبد الله بن سنان، فما وجه استعمال الإمام عليه السلام لأداة العموم «كلّ»؟ ألا يعتبر ذلك متضارباً معها؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يجري الطلاب هنا بحثاً تحت إشراف الأستاذ الكريم في مدى سعة الأدلة التي ذكرناها للبراءة الشرعية إلى اليوم وكانت تامة، من حيث شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية، أو اختصاصها بواحدة منهما، ثمّ ينقل بعض الآراء الواردة في ذلك.

التطبيق الثاني

ينبّه الطالب في هذا التطبيق على أنّه لا فرق في إجراء البراءة في الشبهات والإستناد إليها، بين أن يكون ذلك ببركة حديث الرفع أو حديث الحجب، فكلّ من استدل بالأوّل يمكن أن نقول بأنّه استدل بالثاني من هذه الناحية.

وينبّه أيضاً على أنّ هناك فرقاً بين الاستدلال بحديث الرفع والحجب من ناحية، وبين الاستدلال بحديث ابن سنان من ناحية أخرى؛ فإنّه لا يجري إلّا في الشبهات الموضوعية.

ويطالب الطالب بذكر أمثلة على كلا التنبيهين.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص ٦٣ ـ ٦٧.

٣. *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*: ج٢، ص ٧٠، وما بعدها.

١٤٦
القاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ (٦)
[أدلة البراءة الشرعية ٦]

المدخل

إنتهينا في الدروس السابقة من ذكر ما قد يُستدل به من الكتاب الكريم والروايات الشريفة على البراءة الشرعية، ووصلت النوبة إلى ما قد يُستدل به من عموم دليل الاستصحاب، وذلك بأحد لحاظين نذكرهما في الدرس، كما سنذكر أيضاً ما أشكل به الميرزا النائيني على ذلك الإجراء بهذين اللحاظين، والذي سنوضّح أنّه إشكال لا وجه له؛ لعدة اعتراضات نستعرض بعضاً منها خلال الدرس.

حدود الدرس

[أدلة البراءة الشرعية ٦] دليل الاستصحاب

هذه هي أهم النصوص التي استدل بها على البراءة من الكتاب و السنّة. و قد لاحظنا أنّ بعضها تام الدلالة.

و قد يضاف إلى ذلك التمسّك بعموم دليل الاستصحاب، و ذلك بأحد لحاظين:

الأول: أن نلتفت إلى بداية الشريعة فنقول: إنّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جعل في تلك الفترة يقيناً؛ لأنّ تشريع الأحكام كان تدريجياً، فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني: أن يَلتفت المكلّف إلى حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغره مثلاً، فيقول: إنّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً عليَّ في تلك الفترة يقيناً، و يشكّ في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه.

و قد اعترض المحقق النائيني ﷺ على إجراء استصحاب بأحد هذين اللحاظين، بأنّ استصحاب عدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه، إنّما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً بعدم الحدوث، فنتوصل إليه تعبداً بالاستصحاب. و مثاله أن نشكَّ في حدوث النجاسة في الماء، و الأثر المطلوب تصحيح الوضوء به، و هو منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة و نثبت بالتعبد الاستصحابي أنّ الوضوء به صحيح، و أما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب، يكفي في تحقّقه واقعاً مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثر محققاً وجداناً في حالة الشكّ في الحدوث، و لا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث، و مثال ذلك: محل الكلام؛ لأنّ الأثر المطلوب هنا هو التأمين و نفي استحقاق العقاب، و هذا الأثر مترتّب على مجرد عدم البيان، و عدم العلم بحدوث التكليف ـ وفقاً (لقاعدة قبح العقاب بلا بيان) ـ فهو حاصل وجداناً و أي معنى حينئذ لمحاولة تحصيله تعبداً بالاستصحاب، و هل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل.

و هذا الاعتراض غير صحيح لعدة اعتبارات.

منها: أننا نَنكر (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه، إذن، مجرد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة.

و منها: أنّه حتى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجةٍ أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد بيّن إذن الشارع في مخالفته.

و المطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب و المعذّرية، و ما هو ثابت بمجرد الشكّ الدرجة الأدنى، فليس هناك تحصيل للحاصل.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى قضية الاستدلال بعموم دليل الاستصحاب على البراءة الشرعية، فذكرنا أنّه يمكن إجراء الاستصحاب لأجل ذلك بأحد لحاظين: أولهما بداية التشريع، وثانيهما ما قبل التكليف، فنستصحب عدم التكليف في ما بعده.

هذا، ولكن الميرزا النائيني رحمه الله، اعترض على إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين السابقين بأنّه تحصيل للحاصل؛ إذ ما الفائدة من إجرائه بعد ثبوت البراءة وعدم لزوم التحفّظ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟!

وردّ المصنف رحمه الله ذلك بوجود الفائدة المطلوبة، أمّا على مسلك حق الطاعة، فهي إثبات التعذير من الاشتغال الذي يقتضيه هذا المسلك كقاعدة عملية أولية، كما مضى علينا.

وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإثبات التعذير سيكون بدرجة أعلى من درجته تمسّكاً بهذا المسلك، وهي درجة إثبات الإذن بترك التحفّظ بإذن الشارع وبيانه.

أسئلة محورية

١. كيف يمكن الاستدلال على البراءة الشرعية بعموم دليل الاستصحاب؟

٢. اعترض الميرزا النائيني على الاستدلال بالاستصحاب على البراءة الشرعية بأنّه لا يجري؛ لأنّه من تحصيل الحاصل، بيّن ذلك بالتفصيل؟

٣. بيّن ردّ المصنّف على اعتراض الميرزا بناءً على مسلك حقّ الطاعة.

٤. بيّن ردّ المصنّف على اعتراض الميرزا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين الاستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب والروايات السابقة، وبين الاستدلال عليها بالاستصحاب؟

٢. ما الفرق من حيث النتيجة بين اجراء الاستصحاب باللّحاظ الأوّل وبين إجرائه باللحاظ الثانوي؟

٣. ما هو الأثر المطلوب من إجراء الاستصحاب؟ أليس هو إثبات عدم التحفظ؟ فإذا كان كذلك، فكيف لا يكون إجراء الاستصحاب حينئذ كما قال الميرزا النائيني تحصيل حاصل؟

٤. لماذا نقول: إنّ عموم دليل الاستصحاب دالٌّ على البراءة الشرعية، لماذا لا نقول: إنّ الاستصحاب دالٌّ على عدم لزوم التحفظ إزاء التكليف المشكوك؟ أم أنّه ليس هناك أي فرق بين التعبيرين؟

تطبيقات

لاحظ العبارتين التاليتين واستفد منهما في شرح بعض ما ورد في الدرس:

قال السيد الخوئي رحمه الله في *مصباح الأصول*:

الوجه الخامس من الوجوه التي اُستدل بها على البراءة: الاستصحاب، وتقريبه على نحوين؛ لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل والتشريع.

والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوّم بفرض الموضوع لا بتحققه فعلاً؛ إذ التشريع غير متوقّف على تحقق الموضوع خارجاً، بل يصحّ جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية، فصحّ تشريع القصاص على القاتل وإن لم يقتل احدٌ أحداً إلى الأبد.

الثانية: مرتبة الفعلية.

والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوّم بتحقق الموضوع خارجاً؛ لأنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً لا يكون الحكم فعلياً.

وحيث إنّ الحكم الشرعي في كلّ واحدٍ من المرتبتين مسبوق بالعدم، فقد يقرّب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الأولى، وقد يقرب باعتبار المرتبة الثانية.

أمّا تقريب الاستدلال باعتبار المرتبة الأولى، فهو: إنّ الأحكام الشرعية لمّا كانت في جعلها تدريجية، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله... وأمّا تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم وهي مرتبة الفعلية، فهو: استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقّن قبل البلوغ.

وقال في *الهداية في الأصول*:

وممّا استدل به على البراءة في المقام هو الاستصحاب، وتقريره بوجهين: أحدهما: استصحاب عدم المنع الثابت حين الصغر.

وقد نوقش فيه بوجوه:

الخامس: ما أفاده شيخنا ﷺ أيضاً، من أنّه لا يترتب على هذا الاستصحاب إلّا عدم استحقاق العقاب، ومن الواضح: أنّ نفس الشكّ في التكليف الواقعي كافٍ في ترتب هذا الأثر، فإنّه تمام الموضوع للحكم بعدم استحقاق العقاب، ولا يحتاج إثباته إلى استصحاب عدم التكليف، فاحرازه راجع إلى إحراز المحرَز الوجداني بالأصل، وهو من أردأ أقسام تحصيل الحاصل.

والجواب: إنّ استصحاب الترخيص الثابت قبل البلوغ رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويدخله في موضوع حكم عقلي آخر، وهو قبح العقاب على ما أذن فيه المولى ورخّص في الفعل والترك، كما في سائر الموارد التي تكون الأمارة أو الأصل رافعاً لموضوع حكم شرعي أو عقلي موافق لمؤدّى الأصل أو الأمارة، فإنّه ليس من تحصيل الحاصل بالضرورة.

مصادر الدرس

١. *تقريرات السيد الهاشمي*: ج ٥، من ص٦٧، وما بعدها.

٢. *مصباح الأصول*: ج ٢، ص٢٨٨ـ٢٩٢.

٣. *الهداية في الأصول*: ج٣، ص٢٩٨ـ٣٠١.

١٤٧
الاعتراضات على أدلّة البراءَة (١)

المدخل

بعد أن استعرضنا الأدلّة على أنّ القاعدة العملية الثانوية وهي البراءة الشرعية، وتبّين أنّ بعضها تام، فلابدّ من الكلام الآن على أنّ التمسّك بهذه الأدلة هل هو تام أم لا؟

سنتعرض في هذا الدرس إلى بيان الاعتراضين الرئيسيين على البراءة، يرجع أولهما إلى المنع من أصل جريانها لوجود العلم الإجمالي، والثاني إلى وجود روايات ترفع موضوع البراءة أو تعارض أدلتها.

حدود الدرس

الاعتراضات على أدلة البراءة (١)

و يوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدّمة.

أحدهما: أنّ هذه الأدلة، إنّما تشمل حالة الشكّ البدوي ولا تشمل حالة الشكّ المقترن بعلمٍ إجمالي، كما تقدّم في *الحلقة* السابقة، و الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل، يوجد لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من تلك الشبهات.

و الجواب: أنّ العلم الإجمالي المذكر و إن كان ثابتاً و لكنّه منحلّ، لأنّ الفقيه من خلال استنباطه و تتبعه يتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدّد من التكاليف لا يقلّ عن العدد الّذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية، و من هنا يتحوّل علمه الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع، و شكّ بدوي في التكليف في سائر المواقع الأخرى.و قد تقدّم في حلقة سابقة أنّ العلم الإجمالي إذا انحل إلى علم تفصيلي و شكّ بدوي، بطلت منجزيته، و جرت الأُصول المؤمّنة خارج نطاق العلم التفصيليّ.

و **الاعتراض الآخر**: أنّ أدلة البراءة معارضة بأدلة شرعية، و روايات تدلّ على وجوب الاحتياط، و هذه الروايات، إمّا رافعة لموضوع أدلة البراءة، و إمّا مكافئة لها؛ و ذلك أنّ هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط لا للتكليف الواقعي المشكوك.

فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حقّ مَن لم يتمّ عنده البيان لا على التكليف الواقعي، و لا على وجوب الاحتياط، كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط، و إن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حقّ من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي، فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، و لكنّها تعارضها، و مع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلة البراءة.

و مثال النحو الأول من أدلة البراءة:

البراءة المستفادة من قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِين حتّى نَبعَثَ رَسُولاً**﴾، فإنّ الرسول أُعتبر كمثال لمطلق البيان و إقامة الحجّة، و إقامة الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي، كذلك بإيصال وجوب الاحتياط.

فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، و بذلك ترفع موضوع البراءة.

و مثال النحو الثاني من أدلة البراءة:

المستفادة من حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي

المشكوك، و معنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاحتياط، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث و أمثاله تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط و ليست منوطة بعدم ثبوته.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس إلى ذكر بعض الاعتراضات العامة على أدلّة البراءة، ومن هذه الاعتراضات:

الأول: إنّها لا تجري؛ لأنّ الشكّ في ما نحن فيه من الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، لا الشكّ البدوي لتجري البراءة.

والجواب: بل هو من الشكّ البدوي بعد انحلال العلم الإجمالي بتتبع الفقيه واستنباطاته إلى علم تفصيلي بعدد ما كان يعلمه بالعلم الإجمالي من الأحكام، وشكّ بدوي في الباقي.

الثاني: إنّ أدلة البراءة معارضة بأدلة شرعية وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهي إمّا رافعة لموضوع البراءة إذا كانت أدلة هذه البراءة قد أخذ فيها عدم البيان لا على الواقعي ولا على وجوب الاحتياط، وإمّا معارضة لأدلتها إذا كان قد أُخذ فيها عدم البيان على الواقعي فقط، ومع التعارض لا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة أيضاً.

أسئلة محورية

١. ما هو الاعتراض الأوّل الذي ذكره المصنف رحمه الله على أدلة البراءة؟

٢. ما رأي المصنف رحمه الله في الاعتراض الأوّل من الاعتراضات الرئيسية على أدلة البراءة؟

٣. ما هو الاعتراض الثاني من الاعتراضات الرئيسية على أدلّة البراءة الشرعية؟

٤. ما هي النسبة بين الأدلّة المدّعاة لوجوب الاحتياط وبين أدلة البراءة الشرعية؟ ولماذا تتغير من حال إلى حال؟ أذكر ذلك كلّه مع التمثيل لما تقول.

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين هذه الاعتراضات التي ذكرناها في درسنا، والاعتراضات التي كنّا نذكرها خلال استعراض الأدلّة على كلّ واحد منها؟

٢. ما هو الفرق بين الاعتراض الأوّل والثاني اللذين ذكرناهما اليوم؟

٣. هناك نوع من المسامحة في كلام المصنفﷺ في الفقرة التي تبدأ بقوله: «والاعتراض الآخر»، هل يمكنك أن تشخّص ما هو؟

٤. تأمّل في ما ذكره المصنفﷺ رداً على الاعتراض الأوّل، هل معناه أنّ الفقيه لا يمكنه أن يتمسّك بالبراءة الشرعية قبل أن يستنبط ذلك العدد من الأحكام؟ هل واجهت إلى الآن فقيهاً من هذا القبيل بحيث لا يستعمل البراءة أول استنباطاته ثمّ بعد ذلك يبدأ بهذا العمل؟

تطبيقات

التطبيق الأول

العبارة التالية للمحدث البحرانيﷺ، المطلوب منك التأمل فيها لتصل إلى جملة من المعلومات المهمة التي تعينك في درس اليوم وغيره، وخاصّة المعلومتين التاليتين.

الأولى: محل النزاع بين الأخباريين والأصوليين في هذه المسألة.

الثانية: بعض ما يعترض به الأخباري على أدلّة البراءة.

قالﷺ في *الحدائق الناضرة*:

إعلم أنّ البراءة الأصلية في قسمين:

أحدهما: أنّها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى: أنّ الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله، وهذا القسم مما لا خلاف ولا إشكال في صحة الاستدلال به والعمل عليه؛ إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل

الوجوب؛ لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق، وللأخبار الدالة على أنّ «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» و.... .

وثانيهما أنّها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت التحريم، بمعنى أنّ الأصل الإباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل إلى أن يثبت دليل تحريمه، وهذه هي البراءة الأصلية التي وقع النزاع فيها نفياً وإثباتاً، فالعامّة كملاً، وأكثر أصحابنا على القول بها، والتمسّك في نفي الأحكام بها، حتى طرحوا في مقابلتها الأخبار الضعيفة باصطلاحهم، بل الأخبار الموثّقة، كما لا يخفى على من طالع كتبهم الاستدلالية، *كالمسالك*، *والمدارك*، ونحوهما، فالأشياء عندهم إمّا حلال أو حرام خاصّة، وجملة علمائنا المحدّثين، وطائفة من الأصوليين على وجوب التوقّف والاحتياط... والحقّ، الحقيق بالاتّباع، وهو المؤيّد بأخبار أهل الذكر هو القول الثاني، و لنا عليه وجوه:... .

والرابع:

الأخبار المتكاثرة، بل المتواترة معنىً، على أنّه مع عدم العلم بالحكم الشرعي يجب السؤال منهم عليهم السلام أو من نوابهم، وإلّا فالتوقّف والوقوف على جادة الاحتياط، ولو كان للعمل بالبراءة الأصلية أصل في الشريعة، لما كان لأمرهم عليهم السلام بالتوقّف وجه.

والخامس:

احتج بعض فضلاء متأخري المتأخرين بأنّ القول بالبراءة الأصلية مما تدلّ عليه الآية والأخبار... وقول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»... وما ذكره رحمه الله محل نظر، أمّا الآية... وأما الرواية فمن وجوه أيضاً عديدة.

وثالثهما: أنّ المفروض في الخبر المذكور عدم وجود النهي، وعدم حصول العلم، والحال أنّ النهي موجود في ما أشرنا إليه آنفاً من الأخبار، وهو النهي عن القول بغير علم في الأحكام الشرعية، والنهي عند ارتكاب الشبهات.

التطبيق الثاني

تأمل في العبارة التالية، وحاول أن تستفيد منها في الوصول إلى فهم وتشخيص

بعض المعلومات الواردة في الدرس، كما حاول أن تستفيد منها في الإجابة عن السؤال الرابع من الأسئلة التخصصية الواردة في الدرس:

قال الآخوندﷺ في *الكفاية*:

واحتج للقول بوجوب الاحتياط في ما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة:... وأما العقل، فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته؛ حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في ما اشتبه وجوبه أو حرمته ممّا لم يكن هناك حجّة على حكمه؛ تفريغاً للذّمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من بعض الأصحاب.

والجواب: أنّ العقل وإن استقلّ بذلك، إلّا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحل ها هنا؛ فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أُخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العلمية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنفﷺ.

٢. *الحدائق الناظرة*، للمحقق البحرانيﷺ: ج١، ص٤٤، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٣٩٢، وما بعدها.

٤. *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*: ج٢، ص٨١ وما بعدها.

١٤٨
الاعتراضات على أدلّة البراءة (٢)

المدخل

كان الكلام حول الاعتراضات العامّة على دليل البراءة، فذكرنا الاعتراض الأوّل وأجبنا عنه، فهو غير تام، كما ذكرنا الاعتراض الثاني المتمثّل بوجود المعارض لأدلة البراءة، والدال على وجوب الاحتياط، ولابدّ اليوم من أن نذكر ما ادّعي من هذه الأدلة المعارضة، لنرى مقدار تماميتها على ما ادّعي من وجوب الاحتياط، ولنذكر اليوم جملة من الروايات المدّعاة في هذا المقام.

حدود الدرس

الاعتراضات على أدلة البراءة (٢)

و نستعرض فيما يلي جملة من الروايات التي تُدّعى دلالتها على وجوب الاحتياط، و سنرى أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:

فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام قال:

من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه.

ونلاحظ أنّ الرواية غاية ما تدلّ عليه الترغيب في الاتقاء، و ليس فيها ما يدلّ على الإلزام.

و منها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال لكميل:

يا كميل، أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.

و نلاحظ أنّ الرواية و إن اشتملت على أمر بالاحتياط و لكنّه قُيّد بالمشيئة، و هذا يصرفه عن الظهور في الوجوب، و يجعله [ظاهراً] في إفادة: أنّ الدين أمر مهمّ. فأيّ مرتبة من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن.

و منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام:

أورع الناس من وقف عند الشبهة.

و نلاحظ أنّ هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعية.

و منها: خبر حمزة بن طيّار أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كف و اسكت».

ثمّ قال:

لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكفّ عنه والتثبت و الرد إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على الحقّ، و يجلوا عنكم فيه العمى، و يعرّفوكم فيه الحق. قال اللّه تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

و نلاحظ أنّ هذه الرواية تأمر بالكفّ و التريث من أجل مراجعة الإمام، و أخذ الحكم منه لا بالكفّ و الاجتناب بعد المراجعة و عدم التمكّن من تعيين الحكم، و ما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة، و الفحص لما سيأتي من أن البراءة مشروطة بالفحص، و بذل الجهد في التوصّل إلى الحكم الواقعي.

و منها: رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال:

الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

و تقريب الاستدلال أنّها تدلّ على وجود هلكة في اقتحام الشبهة، و هذا يعني تنجّز التكليف الواقعي المشكوك و عدم كونه مؤمّناً عنه، و هو معنى وجوب الاحتياط.

و يرد على ذلك أنّ هذا يتوقّف على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى الشك، مع أن الأصل في مدلول الشبهة لغة: المثل و المحاكي، و إنّما يطلق على الشكّ عنوان الشبهة، لأنّ المماثلة والمشابهة تؤدّي إلى التحيّر و الشكّ، و عليه فلا موجب لحمل الشبهة على الشكّ، بل بالإمكان حملها على ما يشبه الحق شبهاً صورياً، و هو باطل في حقيقته كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس، و كأنّها واجدة لسمات الحق، و قد فسّرت الشبهة بذلك في جملة من الروايات، كما في كلام للإمام لابنه الحسن حيث روي عنه أنّه قال:

و إنّما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فأمّا أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، و أمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، و دليلهم العمى.

و على هذا الأساس يكون مفاد الرواية التحذير من الانخراط في الدعوات و الاتجاهات التي تحمل بعض شعارات الحقّ لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهري بدون تمحيص و تدقيق في واقعها، و لا ربط لها حينئذ بتعيين الوظيفة العملية في موارد الشكّ في التكليف.

خلاصة الدرس

بعد أن ذكرنا ما يمكن أن يعترض به على دليل البراءة، ورددنا الاعتراض الأوّل من تلك الأدلة، وصلت النوبة إلى تحديد الموقف من الاعتراض الثاني المتمثل بوجود دليل معارض لدليل البراءة، وهو جملة من الروايات الواردة في لزوم الاحتياط عند الشكّ، فذكرنا جملة من الروايات، وكان منها:

١. المرسل عن الصادق عليه السلام: «من اتقى الشبهات...»، ولاحظنا عليها أنّها غاية ما تدلّ عليه إنّما هو الترغيب في الاتقاء لا الإلزام به.

٢. ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله لكميل: «أخوك دينك...»، ولكن ظاهرها حسن الاحتياط لا الإلزام به.

٣. ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «أورع الناس...»، ولكنّها لم تدل إلّا على حسن الأورعية لا الإلزام بها.

٤. رواية حمزة بن طيار، إلّا أنّها تأمر بالاحتياط قبل الفحص لا قبله، كما هو حال التمسّك بالبراءة كما سننبه عليه.

٥. رواية أبي سعيد الزهري، بتقريب: أنّها دالة على حرمة الاقتحام في الهلكة، إلّا أنّ الصحيح أنها أجنبية عما نحن فيه، فإنّ الأصل في (الشبهة) هو المثل والمحاكي كما يؤيده كلام للإمام لابنه الحسن عليه السلام لا الاشتباه بمعنى الشك، فمفادها ـ على هذا ـ التحذير من الوقوع في مكائد الدعوات المنافقة.

أسئلة محورية

١. قَرِّب الاستدلال بالمرسل عن الصادق عليه السلام: «من اتقى الشبهات...» على وجوب الاحتياط، ثمّ أذكر ما أورده المصنف رحمه الله على ذلك.

٢. قَرِّب الاستدلال بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له مع كميل على لزوم الاحتياط، ذاكراً رأي المصنف رحمه الله في ذلك.

٣. كيف يمكن الاستدلال على لزوم الاحتياط بما عن أبي عبد الله عليه السلام: «أورع الناس...»؟ وما رأي المصنف رحمه الله بالنسبة إلى ذلك؟

٤. كيف يتم الاستدلال برواية سعيد الزهري على لزوم الاحتياط، وما نظر المصنف في ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. لو تأملنا في ما اعترض به المصنف رحمه الله على الاستدلال بالروايات، لوجدنا أنّه يختصّ بجانب الدلالة، ولم يتكلّم قط عن الجانب السندي على الرغم من أنّ بعض الروايات كانت غير تامة من هذه الناحية كالرواية الأولى المرسلة، ما الوجه في ذلك؟

٢. لو تأملنا في ما ذكره المصنف رحمه الله في درس اليوم، لا نجد أنّه تكلّم في تقريب

الاستدلال بالروايات على لزوم الاحتياط إلّا في رواية أبي سعيد الزهري، ما وجه ذلك؟

٣. إذا أريد منك أن تلخّص الرد الذي ذكره المصنف‌ﷺ على الروايات التي ذكرناها اليوم في سطر، فماذا تقول؟

تطبيقات

إستفد مما يلي في درس اليوم:

قال السيد الشهيد‌ﷺ كما في *تقريرات* السيد الهاشمي:

> والأمر فيها بقرينة التعليق في الذيل على مشيئة المكلّف نفسه، لا يفهم منه أكثر من الرجحان أو الاستحباب؛ إذ لا معنى لتعليق الواجب أو مقداره إلى مشيئة المكلّف نفسه، بل سياق الحديث من تشبيه الدين بالأخ، ومعنى الاحتياط الذي يعني وضع الحائط للحفظ والعناية بنفسه يدلّ على أنّ المراد من الأمر، الحث والترغيب على مزيد الرعاية وحفظ الدين؛ لكونه عزيزاً وجديراً بمزيد الرعاية والحفظ لأحكامه وحدوده وعدم تجاوزها، وكأنّ مجرّد التشابه اللفظي أوقع الأخباريين في هذا الوهم....

وقال أيضاً: «وقد استدل بها ـ رواية الزّهار ـ جماعة من الأصحاب... وفيه: ... .

وثانياً: كلمة (الشبهة) لا ينبغي ان تحمل على مصطلحات الأصوليين للشبهة، أي: الشكّ، بل معناها اللغوي المثل والمماثلة... وفي بعض الروايات: «أنّ الشبهة من الشيطان؛ لأن الخديعة والمكر منه». وفي رواية عن الباقر‌ﷺ أنّه قال:

> قال جدّي رسول الله‌ﷺ: «أيها الناس، حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألّا وقد بيّنهما الله عز وجل في الكتاب، وبينتهما في سنّتي، وفي سيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان، وبدع بعدي، فمن تركها صلح له أمر دينه، وصلحت له مروءته وعرضه».

فساق البدع والشبهات مساقاً واحداً، مما يعني إرادة ذلك المعنى من الشبهة، لا مجرد الشكّ وعدم العلم، ومما يؤيد هذا المعنى، رواية أخرى عنه‌ﷺ:

أنّه قال رسول الله لأبي‌ذر: يا أبا ذر، إنّ المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذي لا يتقى منه خوفاً من الدخول في الشبهة».

أي: يكون باباً للدخول في بدعة من الدين ونحو ذلك.

فمجموع هذه القرائن، يوجب الاطمئنان بأنّ المراد بالشبهة في أكثر كلمات الأئمة عليهم السلام معنى آخر غير المعنى الأصولي لكلمة الشبهة، أي: المراد بها: الضلالة والخديعة والبدعة التي تلبس ثوب الحق، ومن الواضح أنّ لزوم التريث والوقوف عند الشبهة بهذا المعنى مما لا إشكال فيه، ولكنّه أجنبي عن محل الكلام».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص٨٨ـ٩٢.

٣. *الكفاية*: ص٣٩٢، وما بعدها.

١٤٩

الاعتراضات على أدلّة البراءة (٣)

المدخل

لا زلنا في مقام ذكر ما استدل به على لزوم الاحتياط، وقد كان الكلام قد وصل إلى رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام، وقد أوضحنا عدم تمامية الاستدلال بهذه الرواية وأجنبيتها عن المقام، فإنّ كلمة «الشبهة» الواردة فيها لا تعني الشبهة بمعناها الأصولي وهو (الشك).

إلّا أنّ مشهور المحشّين على الرواية، لمّا افترضوا أنّ هذه الكلمة قد قصد بها الشبهة المصطلحة في محل الكلام، قد صاروا إلى مخرج آخر يدفعون به الاستدلال بهذه الرواية، وهذا ما سنذكره في هذا الدرس، هذا، علاوة على ذكر رواية جميل التي ادّعي دلالتها على لزوم الاحتياط، وسنرى أنّها غير تامة أيضاً، ليتمّ بذلك دفع كلِّ ما ذكر اعتراضاً على أدلة البراءة من الروايات.

ولو سلّمنا هذه المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الاحتياط، لوجوه نذكر ثلاثة منها في درس اليوم إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الاعتراضات على أدلّة البراءة (٣)

و أمّا مشهور المعلّقين على الرواية، فقد افترضوا أنّ الشبهة بمعنى الشكّ تأثّراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأُصولي، و حاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر مبني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على هذا المسلك تكون الشبهة البدوية مؤمَّناً عنها بالقاعدة المذكورة ما لم يجعل الشارع منجّزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط و نحو ذلك، و هذا معناه أنّ التنجّز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط و ليس سابقاً عليه، و نحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنّها تفترض مسبقاً، أنّ الإقدام مظنّة للهلكة و تنصح بالوقوف حذراً من الهلكة، و مقتضى ذلك أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجّزت و خرجت عن موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) في المرتبة السابقة، و ليست بصدد إيجاب الاحتياط و تنجيز الواقع المشكوك بنفسها، و نتيجة ذلك أنّ الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط، و أنّها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً بمنجز سابق، كالعلم الإجمالي و نحوه.

و منها: رواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّن لك رشده فاتبعه، و أمرٌ بيّن لك غيّه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله.

و كأنّه يراد أن يُدّعى أنّ الشبهات الحكمية من القسم الثالث، و قد أُمرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرّف. و هو معنى الاحتياط.

و يرد عليه **أوّلاً**: أنّ الردّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط، بل لعلّه بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنّة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بيّناً متّفقاً على رشده أو غيه، فكأنّه قيل: إنّ ما كان متّفقاً على غيه و رشده، و بيّناً في نفسه عومل على أساس ذلك، و ما كان مختلفاً فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب و السنة، و لا يجوز التخرّص فيه و الرجم بالغيب، و بهذا يكون مفاد الرواية أجنبياً عما هو المقصود في المقام.

و ثانياً: لو سلّم أنّ المراد بالأمر بالرد إلى اللهّ، الأمر بالاحتياط، فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل الشرعي على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بين الرشد لقيام الدليل القطعي على إذن الشارع في ذلك.

و على العموم فالظاهر عدم تمامية سائر الروايات التي يستدل بها على وجوب الاحتياط، و عليه فدليل البراءة سليم عن المعارض.

و لو سلّمنا المعارضة كان الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الاحتياط، و ذلك لوجوه:

منها: أنّ دليل البراءة قرآني، و دليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، و كلّما تعارض هذان القسمان، قدم الدليل القرآني القطعي، و لم يكن خبر الواحد حجّة في مقابله.

و منها: أنّ دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجمالي كما سيأتي، و دليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصصه.

و منها: أنّ دليل وجوب الاحتياط أخص من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، فإن افترضنا أن دليل الاحتياط و دليل البراءة متكافئان و تساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب، إذ كلّما وجد عام (كدليل الاستصحاب) و مخصص (كدليل الاحتياط) و معارض للمخصّص (كدليل البراءة) سقط المخصّص مع معارضه، ورجعنا إلى العام.

خلاصة الدرس

بعد أن رددنا رواية أبي سعيد في الدرس السابق بما ذكرناه من أجنبيتها عمّا نحن فيه، بدأنا درسنا اليوم بالتعرّض لما ردّ به جمهور المحشين على الرواية، بعد أن اعترفوا بأنّ كلمة «الشبهة» الواردة فيها تعني الشبهة المصطلحة وهي ما نحن فيه؛ حيث ذهبوا إلى أنّ ظاهر الرواية هو الإخبار عن تكاليف تنجّزت بمنجز سابق وخرجت عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وليست بصدد الإخبار عن لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية، فظاهرها يخبر عن وجود الهلكة، وفي الشكّ البدوي ليس هناك هلكة بعد جريان البراءة فيها.

ثمّ تعرّضنا لرواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث أدّعي دلالتها على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية، بتقريب أنّها من القسم الثالث الذي أمرنا فيه بالردّ إلى الله تعالى، وهو معنى الاحتياط.

وقد ردّ عليه المصنف بردّين: لم يسلّم في أوّلهما أن الردّ الوارد فيها بمعنى الاحتياط؛ إذ يحتمل أن يكون الرجوع إلى الكتاب والسنّة في استنباط الحكم، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال؛ للإجمال.

وأما ثاني الردّين: فهو إنّنا لو سلّمنا أنّ الردّ في الرواية بمعنى الأمر بالاحتياط، فلا نسلّم أنّ الإقدام في ارتكاب الشبهات الحكمية من القسم الثالث، بل هو من القسم البيّن الرشد.

ولو سلّمنا المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الاحتياط؛ لوجوه ذكرنا منها في الدرس ثلاثة:

أوّلها: أنّ الدليل القرآني مقدّم على غيره عند التعارض.

الثاني: أنّ دليل البراءة أخصّ من دليل الاحتياط.

الثالث: أنّ الاستصحاب الذي هو من جملة أدلة البراءة، يعتبر عاماً فوقانياً يرجع إليه في حالة تعارض الخاصّين وتساقطهما.

أسئلة محورية

١. بيّن الرد الذي ذكره مشهور المحشّين على الاستدلال برواية أبي سعيد الزهري على لزوم الاحتياط.

٢. كيف يبتني الردّ المذكور في السؤال السابق على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٣. قرب الاستدلال برواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام على لزوم الاحتياط في ما نحن فيه.

٤. ذهب المصنف رحمه الله إلى كون رواية جميل أجنبية عمّا نحن فيه، وضّح ذلك.

٥. لو سلّمنا أن المراد بالأمر بالرد إلى الله في رواية جميل الأمر بالاحتياط، فهل تتمّ دلالتها على لزوم الاحتياط في ما نحن فيه؟ ولماذا؟

٦. لو سلّمنا المعارضة بين دليل البراءة ودليل الاحتياط، كان الرجحان في جانب البراءة لا الاحتياط، أذكر وجه ذلك.

أسئلة تخصصية

١. ما هو العمود الفقري لرد رواية أبي سعيد على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

٢. ذكر المصنف﵀ عن لسان مشهور المحشّين قولهم:

ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة، نجد أنّها تفترض مسبقاً أنّ الإقدام مظنة للهلكة.

ما الدليل على هذا الإدعاء من قبل المشهور؟

٣. لو تأمّلنا في الردّ الأوّل من ردّي المصنف على رواية جميل، لوجدناه عبّر بقوله: «بل لعلّ...»، وهذا يعني أنّه ليس متيقناً من ذلك، فكيف يتم هذا الرد حينئذ؟

٤. لو رجعنا إلى الرد الثاني من ردّي المصنف على رواية جميل، لما وجدناه يذكر إلّا الشبهة الحكمية، هل يعني ذلك أنّ هذا الردّ مختص بها ولا يشمل الموضوعية؟

٥. لماذا لا يتساقط دليل الاستصحاب بمعارضته لدليل الاحتياط؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في العبارة التالية وحاول ربطها بما جاء في الدرس، ويرجى أن تكون دقيقاً في ذلك؛ فإنّ الدقة مفتاح السلامة:

قال السيد الخوئي﵀ في *الهداية* في مقام الردّ على رواية أبي سعيد التي مضى ذكرها في الدرس:

والجواب: أوّلاً: إنّ معنى الشبهة هو التباس الأمر على المكلّف وعدم معرفة طريق يسلكه، وليس معناها الشك، فلا تدلّ على وجوب التوقّف إلّا في الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الإجمالي، التي توجب تحيّر المكلّف في مقام الامتثال، والتباس أمر التكليف عليه، وأما في ما هو محل الكلام من الشبهات البدوية بعد الفحص فلا؛ لعدم كون الأمر مشتبهاً على المكلّف، ولا يتحير في مقام الامتثال بعد حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وورود النقل على جواز الاقتحام.

التطبيق الثاني

تأمل العبارة التالية واربطها بما جاء في الدرس، ثمّ بيّن ما جاء زائداً فيها على ما ذكرناه هناك، واختلاف الاصطلاحات إنْ كان أيضاً.

قال السيد الشهيد رحمه الله كما في *تقريرات* السيد الحائري:

الثالث: لو سلّمنا حمل المختلف فيه على المشكوك، قلنا: إنّه لم يعبّر في الحديث ببيّن الحِل وبيّن الحرمة ومشكوكهما، وإنّما عبّر ببيّن الرشد والغي ومشكوكهما، ومن المعلوم أنّ دليل البراءة حاكم على مثل هذا الكلام؛ إذ قيام الدليل الشرعي على البراءة في الشبهة البدويّة كاف في صدق الرشاد؛ فإنّ سلوك طريق رخّص فيه الشارع رشاد بلا إشكال، وليس فيه ضلال.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص٤٢٥.

٣. *الهداية في الأصول*: ج٣، ص٣٠٨.

١٥٠

تحديد مفاد البراءة

البراءة مشروطة بالفحص

المدخل

بعد أنْ ثبت أنّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة، نتكلم بدءاً من هذا الدرس في مفاد هذا الأصل وحدوده، فمتى يجري؟ ومتى لا يجري؟

والنقطة الأولى من نقاط هذا البحث ستكون تحت عنوان: «البراءة مشروطة بالفحص»، فلا تجري إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشكّ في التكليف، وبدون فحص في مظانّ وجود الدليل عليه.

حدود الدرس

تحديد مفاد البراءة

بعد أنْ ثبت أنّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة، نتكلم عن تحديد مفاد هذا الأصل و حدوده، و ذلك في عدة نقاط.

البراءَة مشروطة بالفحص:

النقطة الأولى: في أنّ هذا الأصل مشروط بالفحص و اليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز

إجراء البراءة لمجرد الشكّ في التكليف، و بدون فحص في مظان وجوده من الأدلة.

و قد يتراءى في بادئ الأمر أنّ في أدلة البراءة الشرعية إطلاقاً حتى لحالة ما قبل الفحص، كما في «رفع ما لا يعلمون» فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً، و لكنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه و ذلك للأمور التالية.

أولاً: أنّ بعض أدلة البراءة لا تثبت المسؤولية و الإدانة في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلّف لوصل إليه، فمثلاً: الآية الثانية إذا تمت دلالتها على البراءة، فهي تدلّ في نفس الوقت على أنّ البراءة مغياة ببعث الرسول، و بعد حمل الرسول على المثال يثبت أنّ الغاية هي توفير البيان على نحو يتاح للمكلّف الوصول إليه، كما هو شأن الناس مع الرسول، و عليه فيثبت بمفهوم الغاية أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت، و من الواضح أنّ الشاك قبل الفحص يحتمل تحقق الغاية و توفّر البيان فلا بدّ من الفحص، و كذلك أيضاً الآية الرابعة فإنّ البيان لهم جعل غاية للبراءة و هو يصدق مع توفير بيان في معرض الوصول.

و ثانياً: أنّ للمكلّف علماً إجمالياً بوجود تكاليف في الشبهات الحكمية كما تقدّم، و هذا العلم إنّما ينحلّ بالفحص لكي يحرز عدد من التكاليف بصورة تفصيلية، و ما لم ينحل لا تجري البراءة فلا بدّ من الفحص إذن.

و ثالثاً: أنّ الأخبار الدالّة على وجوب التعلم ـ و أنّ المكلّف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم. يقال له: لماذا لم تتعلّم؟ ـ تعتبر مقيّدة لإطلاق دليل البراءة و مثبتة أنّ الشكّ بدون فحص و تعلّم ليس عذراً شرعاً.

خلاصة الدرس

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة، لابدّ من الكلام في

تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده، وذلك في عدّة نقاط، بدأنا هذا الدرس في النقطة الأولى من هذه النقاط، وقد كانت في أنّ هذه البراءة لا تجري إلّا بعد الفحص وعدم الظفر بدليل على التكليف، على الرغم مما قد يتراءى في بادئ الأمر من إطلاق بعض أدلة البراءة، وشمولها حتى لحالة ما قبل الفحص، كما في قوله: «رفع ما لا يعلمون»، إلّا أنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه للأمور التالية:

أولا: أنّ بعض أدلة البراءة ـ كالآية الثانية ـ تثبت أنّها مغيّاة بتوفير البيان في مظانّه، فيثبت بمفهوم الغاية أنّه متى توفّر البيان بهذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت، والشاك قبل الفحص يحتمل تحقق الغاية، فلابدّ من الفحص.

ثانياً: أنّ العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشبهات الحكمية لا ينحل إلّا بالفحص.

ثالثاً: الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم، والتي تثبت أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم ليس عذراً شرعاً.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بقوله ﷺ: «إنّ هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل»؟

٢. ما هو الوجه في التوهّم في بادئ الأمر في أنّ أدلة البراءة تجري حتى قبل الفحص؟

٣. ذكر أنّ من جملة الأمور الموجبة لرفع اليد عن إطلاق بعض أدلة البراءة لما قبل الفحص، أنّ بعضاً آخر من هذه الأدلة يثبت المسؤولية في حالة وجود بيان في معرض الوصول، ما هي هذه الأدلة؟ وكيف تؤثر في رفع اليد عن الإطلاق؟

٤. بيّن تأثير العلم الإجمالي في اثبات أنّ البراءة مشروطة بالفحص وعدم الظفر بدليل.

٥. قرّب الاستدلال بالأخبار الدالّة على وجوب التعلّم على تقييد إطلاقات بعض أدلة البراءة لما قبل الفحص.

أسئلة تخصصية

١. ما هي مظان وجود التكليف من الأدلة؟

٢. قال‌رحمه الله في درس اليوم: «وبعد حمل الرسول على المثال»، ما الوجه الفني لهذا الحمل؟

٣. هل يعني الأمر الثاني الذي ذكرناه في درس اليوم: أنّ الفقيه لا يمكنه أن يتمسك بالبراءة أول وقت فقاهته لعدم انحلال العلم الإجمالي ذلك الوقت؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارات التالية، واستنتج منها أمراً يتعلّق بما نحن فيه:

١. قال الشهيد الثاني في *الروضة*:

ويجب على القاضي التسوية بين الخصمين في الكلام معهما، والسلام عليهما، وردّه إذا سلّما، والنظر إليهما، و...، وهذا هو المشهور بين الأصحاب، وذهب سلّار، والعلاّمة في المختلف إلى أن التسوية بينهما مستحبّة؛ عملاً بأصالة البراءة، واستضعافاً لمستند الوجوب.

٢. قال في *الحدائق*:

المسألة الثانية: لو أنزل من غير الموضع المعتاد، فهل يكون موجباً للغسل مطلقاً مع تيقّن كونه منيّاً، أو يلحق بالحدث الأصغر الخارج من غير الموضع المعتاد على القول به هناك، فيشترط في حدثيته الاعتياد أو الانسداد الخلقي؟ قولان، وبالأول صرّح العلامة‌رحمه الله في *التذكرة*، *والمنتهى*، وبالثاني الشهيد في *الذكرى*.

ويدلّ على الأوّل إطلاق جملة من الأخبار الدالّة على وجوب الغسل بخروج المني، كقولهم‌عليهم السلام في جملة منها: «إنّما الغسل من الماء الأكبر»، وقولهم...، ولعل مستند القول الثاني ما تقدّم في الحدث الأصغر.

وتردد بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين في المسألة، نظراً إلى أصالة الاحتياط من الوجوب،.. وأنت خبير بأنّ الظاهر أنّ إطلاق الأخبار موجب للخروج عن الأصالة المذكورة.

٣. قال السيد الخوئي في *مصباح الفقاهة*:

وهكذا الكلام في لزوم تحريم المأمومين في الجمعة قبل ركوع الإمام؛ فإنّ ذلك لا يرتبط بالفورية العرفية، بل يحتاج إلى الدليل الشرعي، وعليه فإنّ كان هناك ما يدل على الفورية أُخذ به، وإلّا فيرجع إلى أصالة البراءة.

التطبيق الثاني

لاحظ العبارات التالية:

١. قال العلامة في *المختلف*:

والمشهور إيجاب كفارة واحدة، عملاً بأصالة الاحتياط، وبما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق.

٢. قال الشهيد الثاني في *الروضة*:

...فإذا ثبت إعساره ـ المدين ـ خُلّي سبيله، ولا يجب عليه التكسب؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ﴾، وعن علي بطريق السكوني، أنّه كان يحبس في الدّين، ثمّ ينظر، فإن كان له مال، أعطى الغرماء، وإن لم يكن له مال، دفعه إلى الغرماء فيقول: اصنعوا به ما شئتم، إن شئتم فآجروه، وإن شئتم استعملوه، وهو يدلّ على وجوب التكسّب في وفاء الدين، واختاره ابن حمزة والعلّامة في *المختلف*، ومنعه الشيخ وابن ادريس، للآية، وأصالة البراءة.

٣. قال المحقق النراقي في *المستند*:

وأما غيرهما ـ الإمام والمأموم ـ فيتخيّر بين الإسرار بتكبيرة الإحرام ورفع الصوت بها؛ لإطلاق النصوص، وأصالة البراءة عن أحد الأمرين.

السؤال هو: إذا كانت البراءة مشروطة بالفحص وعدم الظفر بالدليل على التكليف،

فكيف صحّ لأعاظم علمائنا أن يتمسّكوا بالبراءة في عين الوقت الذي يتمسّكون فيه بالدليل على التكليف في العبادات السابقة المذكورة في عبائرهم؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص٣٩٥.

٣. *الروضة البهية*: ج٣، ص٧٢.

٤. *الحدائق الناظرة*: ج٣، ص١٨.

٥. مصباح *الفقاهة*: ج٢، ص٢٢٠.

٦. مختلف *الشيعة*: ج٣، ص٣١٤.

٧. *الروضة البهية*: ج٤، ص٤١.

٨. مستند *الشيعة*: ج٥، ص٢٩.

١٥١

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به (١)

المدخل

بدأنا الدرس السابق بالحديث عن مفاد أصالة البراءة الشرعية وحدودها، وقد رأينا في ذلك الدرس كيف أنّ البراءة لا تجري إلّا بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على التكليف، ونتكلم اليوم أيضاً في هذا الإطار، وفي النقطة الثانية وهي: إنّ البراءة إنّما تجري في ما إذا كان الشكّ في التكليف لا في المكلّف به.

ولابدّ من توضيح هذين الأمرين أولاً وقبل كلّ شيء، ثمّ ندخل في عملية التمييز بين هذين في الشبهتين الحكمية والموضوعية، فمتى يكون الشكّ في هاتين الشبهتين شكّاً في التكليف فتجري البراءة؟ ومتى يكون شكّاً في المكلّف به، فلا تجري؟

حدود الدرس

التمييز بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلّف به (١)

النقطة الثانية: في أنّ الضابط لجريان أصل البراءة هو الشكّ في التكليف لا الشكّ في المكلّف به.

و توضيح ذلك: أنّ المكلّف تارة يشكّ في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن، أو في وجوب صلاة الخسوف، و أخرى يعلم بالحكم الشرعي و يشكّ في

امتثاله، كما إذا علم بأنّ صلاة الظهر واجبة و شكّ في أنّها هل أتى بها أو لا؟ فالشك الأوّل هو مجرى البراءة العقلية و البراءة الشرعية عند المشهور، و هو مجرى البراءة الشرعية عندنا.

و الشكّ الثاني لا تجري فيه البراءة العقلية و لا الشرعية لأنّ التكليف فيه معلوم، و إنّما الشكّ في امتثاله و الخروج عن عهدته، فيجري هنا أصل يسمى بأصالة الاشتغال و مفاده، كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتثاله، و على الفقيه أن يميّز بدقّة كلّ حالة من حالات الشكّ التي يفترضها، و هل أنّها من الشكّ في التكليف لتجري البراءة أو من الشكّ في المكلّف به لتجري أصالة الاشتغال؟ و التمييز في الشبهات الحكمية واضحٌ عادة، لأنّ الشكّ في الشبهة الحكمية إنّما يكون عادة في التكليف، و أمّا الشبهات الموضوعية، ففيها من كلا القسمين، و لهذا لا بدّ من تمييز الشبهة الموضوعية بدقة و تحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك.

و قد يقال في بادئ الأمر أنّ الشبهة الموضوعية ليس الشكّ فيها شكّاً في التكليف، بل التكليف في الشبهات الموضوعية معلوم دائماً فلا تجري البراءة.

و الجواب: أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعية، و أمّا التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثير من هذه الحالات، و متى كان مشكوكاً جرت البراءة.

و توضيح ذلك أنّ الحكم إذا جعل مقيّداً بقيد كان وجود التكليف المجعول و فعليته تابعاً لوجود القيد خارجاً و فعليته، و حينئذ فالشكّ يتصوّر على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يشكّ في أصل وجود القيد، و هذا يعني الشكّ في فعلية التكليف المجعول فتجري البراءة.

و مثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيّداً بالخسوف، فإذا شكّ في الخسوف شكّ في فعلية الوجوب فتجري البراءة.

النحو الثاني: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد و يشكّ في وجوده ضمن فرد آخر.

و مثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيّداً بالعدالة.

و يعلم بأنّ هذا عادل و يشكّ في أنّ ذاك عادل.

و مثال آخر: أن يكون وجوب الغسل مقيّداً بالماء، بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء، و يعلم بأنّ هذا ماء و يشكّ في أنّ ذاك ماء.

و هناك فرق بين المثالين و هو أنّ المشكوك في المثال الأوّل لو كان فرداً ثانياً حقّاً لحدث وجوب آخر للإكرام، لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل شمولي و انحلاليّ، بمعنى أنّ كلّ فردٍ له وجوب إكرام، و أمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء لما حدث وجوب آخر للغسل، لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدلي، فلا يجب الغسل بكلّ فردٍ من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدداً في الواجب، بل يعني أنّك لو غسلت به لكفاك و لاعتبرت ممتثلاً، و على هذا تجري البراءة في المثال الأول، لأنّ الشكَّ شكٌّ في الوجوب الزائد، فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته وتجري أصالة الاشتغال في المثال الثاني، لأنّ الشكَّ شكٌّ في الامتثال فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الّذي تشك في أنّه ماء.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس النقطة الثانية من النقاط المتكفّلة بالبحث في مفاد حدود أصالة البراءة الشرعية، وقد كانت حول أنّ هذه البراءة لا تجري إلّا عندما يكون الشكّ شكّاً في التكليف لا في المكلّف به، فإنّ التكليف حينئذ معلوم فكيف تجري؟!

وعليه، فلابدّ من التميز في كلّ شكّ يرد على الفقيه بين هذين الشكّين، وهذا التميز في الشبهات الحكمية واضح عادة؛ لأنّ الشكّ فيها يكون عادة في التكليف، وأمّا الشبهات الموضوعية، ففيها من كلا القسمين، فإنّه وإن كان التكليف بمعنى الجعل معلوماً، ولكنّ التكليف بمعنى المجعول مشكوك في كثير من الحالات نتيجة للشكّ في قيوده، وهو ما يكون على أنحاء:

الأول: أن يشكّ في أصل وجود القيد وتحققه، فتجري البراءة حينئذ، فإنّه شكٌ في التكليف وفعليته.

الثاني: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد، ويشكّ في وجوده ضمن فرد آخر، وفي مثل هذا المورد هناك حالتان:

أولاهما: ما لو كان الشكّ مستتبعاً للشكّ في التكليف، كما في الشمولية والانحلالية، فتجري البراءة حينئذ؛ لأنّ الشكّ في حكم زائد كالوجوب مثلاً.

والثانية: ما لو لم يكن الشكّ مستتبعاً للشكّ في التكليف، كما في البدلي، فتجري أصالة الاشتغال حينئذ؛ لأنّه من الشكّ في الامتثال لا التكليف.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالشكّ في التكليف، والشكّ في المكلّف به؟ مثّل لذلك.

٢. في أي نحو من النحوين السابقين للشكّ تجري البراءة؟ وأين لا تجري؟ أذكر وجه ذلك.

٣. هل يمكن أن نقول: أنّ الشكّ في الشبهة الموضوعية ليس إلّا شكّاً في المكلّف به؟ ما وجه ذلك؟

٤. إذا جعل الحكم مقيّداً بقيد، كان وجود التكليف المجعول وفعليته تبعاً لوجود القيد خارجاً وفعليته، فالشكّ يتصوّر على أنحاء، أذكر النحوين الأوّلين لهذا الشكّ مع التمثيل.

٥. هل تجري البراءة في نحوي الشكّ المذكورين في السؤال السابق؟ وما وجه ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. قال المصنف ﵀ أول عنوان: «القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك» ما نصّه: «والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ، التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي البراءة

الشرعية»، مع ملاحظة ذلك، هل يصحّ للمصنف اليوم أن يقول: «فالشكّ الأوّل هو مجرى البراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور»؟ أم أنّ في ذلك نوعاً من المسامحة؟

٢. ما الوجه في استعمال المصنف﵀ لكلمة «عادة» في قوله: «لأنّ الشكّ في الشبهة الحكمية إنّما يكون عادة في التكليف»؟

٣. إذا كان الشكّ في الشبهة الموضوعية يكون أحياناً شكّاً في التكليف، فما فرقها حينئذ عن الشبهة الحكمية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الشكوك التالية وحاول تشخيص نوعها أوّلاً، من كونه شكاً على نحو الشبهة الحكمية أم الموضوعية، ثمّ إنْ كان من الثاني، وضّح إنْ كان مجرى للبراءة أم للانحلال:

أ) عندما يكون الإنسان مديناً لشخص مّا بنقود، وكان متيقّناً من بعضها ويشكّ في ثبوت الباقي.

ب) عندما يشكّ الإنسان في تحقّق بلوغ ابنه، فهل يجب عليه نهيه عن المنكر وأمره بالمعروف؟

ج) لو شكّ المكلّف في كون المائع الذي أمامه خمراً أم لا.

د) لو شكّ في وجوب الجماعة في صلاة مّا.

هـ) لو شكّ في غصبيّة ثوب مّا.

التطبيق الثاني

لاحظ العبارتين التاليتين و استفد منهما في الدرس:

١. قال السيد الشهيد﵀ في بحوثه في شرح *العروة الوثقى*:

لو وجد مائع مردد من حين تكوّنه بين الإطلاق والإضافة، فبلحاظ الشكّ في صحة الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك تجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ تقيّد الوضوء الواجب بالماء معلوم، وإنّما الشكّ في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجاً، فيكون من الشكّ في الامتثال لا من الشكّ في أصل التكليف.

٢. قال السيد الخوئي رحمه الله:

ومقتضى قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، حرمة صيد الحيوان البري للمكلّفين ماداموا محرمين، فحينئذ، لو شكّ في حيوان أنّه بري أم بحري، فهو من الشكّ في الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أصالة البراءة قطعاً حتى عند الأخباري، فيكون المقام نظير ما لو شكّ في مايع أنّه خمر أو خل.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص٢٥٢، وما بعدها.

٣. *بحوث في شرح العروة الوثقى*: ج١، ص١٦١.

٤. *كتاب الحج* للسيد الخوئي: ج٣، ص٣٧٣.

١٥٢

التميز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به (٢)

البراءة عن الاستحباب

المدخل

كنا نتكلم في الدروس السابقة حول النقطة الثانية من النقاط المتكفّلة بتحديد مفاد وحدود أصالة البراءة، وقد كانت في التميز بين الشكّ في التكليف، والذي تجري فيه البراءة، والشكّ في المكلّف به، والذي لا تجري فيه، فصرنا بصدد إعطاء ضابط لهذا التميز، فذكرنا أنّ التميز المزبور في الشبهات الحكمية واضح عادة؛ فإنّ الشكّ فيها عادة يكون في التكليف، وأمّا الشكّ في الشبهة الموضوعية، فقد يكون من كلا النوعين؛ فإنّ التكليف بمعنى الجعل وإن كان معلوماً، إلّا أنّ التكليف بمعنى المجعول مشكوك في كثير من هذه الحالات، ومتى كان مشكوكاً، جرت البراءة عنه، ولأجل توضيح ذلك، ذكرنا هناك أربعة أنحاء للشكّ، تعرّضنا لاثنين منها، وبقي أن نذكر النحو الثالث والرابع، ثمّ ننتقل إلى النقطة الثالثة من النقاط المزبورة، وهي السؤال عن جريان البراءة في المستحبّات والمكروهات.

حدود الدرس

التميز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً، و إنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر، وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف فتجري أصالة الاشتغال.

و هنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: (إنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

النحو الرابع: أنْ يشكّ في وجود مسقط شرعي للتكليف، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان، كذلك قد يسقط بمسقط شرعي من قبيل الأضحية المسقطة شرعاً للأمر بالعقيقة، و عليه فقد يُشكّ في وقوع المسقِط الشرعي، أمّا على نحو الشبهة الحكمية بأن يكون قد ضحّى و يشكّ في أن الشارع هل جعلها مسقطة.أو على نحو الشبهة الموضوعية بأن يكون عالماً بان الشارع جعل الأضحية مسقطة، و لكنّه يشكّ في أنّه ضحّى.

و المسقط الشرعي لا يكون مسقطاً إلّا إذا أُخذ عدمه قيداً في الطلب أو الوجوب، و حينئذ فإن فُرض أنّه احتمل أخذ عدمه قيداً و شرطاً في الوجوب على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط، فالشكّ في المسقط بهذا المعنى يكون شكّاً في أصل التكليف، و يدخل في النحو الأول المتقدّم، و إن فرض أنّ مسقطيته كانت بمعنى أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب، فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب لا أنّه مانع عن حدوثه، فالوجوب معلوم و يشكّ في سقوطه، و المعروف في مثل ذلك أنّ الشكّ في السقوط هنا، كالشك في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال يكون مجرى لأصالة الاشتغال لا للبراءة، و لكنّ الأصح أنّه في نفسه مجرى للبراءة، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاء، و لكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب:

النقطة الثالثة: في أنّ البراءة هل تجري عند الشكّ في التكاليف الإلزامية فقط أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب و الكراهية أيضاً.

و لعلّ المشهور أنّها لا تجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ لقصور أدلتها. أمّا ما كان مفاده السعة و نفي الضيق و التأمين من ناحية العقاب فواضح؛ لأنّ الحكم الاستحبابي

المشكوك مثلاً لا ضيق و لا عقاب من ناحيته جزماً، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان.

و أمّا ما كان بلسان (رفع ما لا يعلمون) فهو و إن لم يفترض كون المرفوع ممّا فيه مظنّة للعقاب، و لكنّ لا محصل لإجرائه في الاستحباب المشكوك، لأنّه إن أريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه، و إن أريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أي حال.

خلاصة الدرس

كان الكلام في النقطة الثانية من نقاط تحديد مفاد البراءة، وقد كانت حول التمييز بين الشكّ في التكليف لتجري البراءة، والشكّ في المكلّف به فلا تجري، وذكرنا في الدرس السابق حالات الشك، وقلنا: بأنّ الشكّ في الشبهة الحكمية عادة مّا يكون شكاً في التكليف، وأمّا في الشبهة الموضوعية، فقد يكون في التكليف، وقد يكون في المكلّف به، ولتوضيح ذلك، قلنا: إنّ هناك أنحاءً من الشكّ في الشبهة الموضوعية، ذكرنا اثنين منها في الدرس السابق، وذكرنا الثالث والرابع في هذا الدرس، وهما:

الثالث: أن يكون الشكّ في وجود متعلّق الأمر، وهو مجرى ما تعارف من أن (الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

الرابع: أن يُشكّ في وجود مسقط شرعي للتكليف، وهذا قد يكون على نحو الشبهة الحكمية، وحينئذ، فان كان قد أُخذ عدم هذا المسقط قيداً حدوثياً للحكم، فهو شكّ في أصل التكليف، فتجري البراءة، وإن كان قد أخذ عدمه قيداً في بقاء الحكم، فالمعروف أنّ الشكّ الناشئ من احتمال الامتثال فتجري أصالة الاشتغال، ولكنّ الأصح أنّه في نفسه مجرى للبراءة، إلّا أنّ الاستصحاب مقدّم عليها.

وأما البراءة في موارد الشكّ في الاستحباب والكراهة، فإنّ المشهور عدم جريانها لقصور أدلتها.

أسئلة محورية

١. ما هو النحو الثالث من أنحاء الشكّ الذي ذكره المصنف في الشبهة الموضوعية؟ وضّحه مع المثال.

٢. إذا شكّ المكلّف في وقوع مسقط شرعي للتكليف، فما هي الحالات المتصوّرة لذلك؟ أذكرها مع المثال.

٣. ما هي حالات أخذ المسقط الشرعي مسقطاً؟

٤. هل تجري البراءة في الحالات المذكورة في السؤال الثالث، أم الاشتغال؟ ولماذا؟

٥. هل تجري البراءة عند الشكّ في الاستحباب والكراهية، أم أنّها مختصّة بالتكاليف الإلزامية؟ أذكر الوجه في ما تقول.

أسئلة تخصصية

١. هل نفهم من كلام المصنف‌رحمه‌الله أنّ قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني)، لا تجري إلّا في النحو الثالث من أنحاء الشكّ التي ذكرهارحمه‌الله؟ وجّه جوابك.

٢. هل هناك فرق بين قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني)، والاستصحاب؟

٣. ما الفرق بين المثال الثاني من مثالي النحو الثاني، الذي ذكرناه في الدرس السابق، وقلنا: إنّه من الشكّ في الشبهة موضوعية، وبين الشكّ في المسقط الشرعي على نحو الشبهة الحكمية، والذي ذكرناه اليوم؟

٤. قال المصنف: «لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك مثلاً، لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً»، كيف لا يكون في المستحب ضيق وهو تحميل للنفس على فعله؟ كما أنّ فيه ثقلاً عليها، وإلّا فلماذا يمتنع أكثر الناس عن فعله؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يطلب من الطالب في هذا التطبيق، البحث حول أمثلة غير ما ذكر في الكتاب للنحو الثالث والرابع من أنحاء الشك، ثمّ بيان مقتضى القاعدة فيها.

التطبيق الثاني

١. قال في *الروضة البهية*:

ويستحب للأجير إعادة فاضل الأجرة عمّا أنفقه في الحجّ ذهاباً وعوداً، والإتمام له من المستأجر عن نفسه، أو من الوصي مع النصّ لا بدونه لو أعوز، وهل يستحبّ لكلٍّ منهما إجابة الآخر إلى ذلك؟ تنظّر المصنف في الدروس، من أصالة البراءة، ومن أنّه معاونة على البر والتقوى.

٢. وقال أيضاً:

وإنّما يستحب طعمة الأجداد من الأبوين، فلا يستحب للأولاد طعمة الأجداد؛ للأصل.

٣. قال المحقق الأردبيلي؆ في مجمع *الفائدة والبرهان*:

وأمّا استحباب غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء...، ويفهم من الأول ـ الحديث ـ التخصيص باليد اليمنى، وكون الاستحباب في الإناء الذي يوضع اليد فيه فلقوله؈...، والأصل عدم الاستحباب حتى يثبت.

تأمّل في العبارات الثلاثة السابقة، وعيّن أوّلا في ما إذا كان الأصل الوارد فيها هو أصالة البراءة عن الاستحباب أم غيره، وإذا كان أصالة البراءة عن الاستحباب، فما هو الوجه الفني لإجرائه؟ الرجاء اشتراك الأستاذ الكريم في ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٣، ص٢٥٢، وما بعدها.

٣. *الروضة البهية*: ج٢، ص١٩٦، وج٨، ص١٢٦.

٤. مجمع *الفائدة والبرهان*: ج١، ص١١٧.

١٥٣

قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

منجّزية العلم الإجمالي عقلاً

المدخل

ذكرنا أول بحث الأصول العملية، أننا سنتطرق إلى ثلاثة عناوين رئيسية، انتهينا من أوّلها، وقد كان في القاعدة العملية في حالة الشكّ، وقد كنّا نقصد بهذا الشكّ الشكّ البدوي، وتصل النوبة اليوم إلى العنوان الثاني من هذه العناوين، وهو: قاعدة منجزية العلم الإجمالي، والذي يمثّل في الحقيقة الكلام في تحديد الوظيفة العملية في حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

وكما كنّا قد بدأنا حين الكلام في تحديد الوظيفة العملية في حالة الشكّ البدوي أولاً بتحديد الوظيفة العقلية وما يحكم به العقل، نبدأ هنا أيضاً بذلك، ثمّ وفي الدرس القادم نتكلم في المقام الثاني من مقامي هذا البحث، وهو في جريان الأصول المؤمّنة في أطراف الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي وعدمه.

أمّا الكلام في المقام الأوّل وهو منجزية العلم الإجمالي عقلاً، فإنّ الكلام فيه سيكون في مرحلتين:

الأولى: في تحديد المنجَّز بهذا العلم.

الثانية: تأثير ذلك على القاعدة العملية الأولية عند الشكّ، والتي تختلف باختلاف المسلك المختار، من البراءة العقلية على المسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان، ومختار المصنفﷺ من الاشتغال العقلي بناء على ما ذهب إليه من قاعدة حق الطاعة.

حدود الدرس

قاعدة منجزيّة العلم الإجمالي

كلّ ماتقدّم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدوي المجرّد عن العلم الإجمالي.

و قد نفترض الشكّ في إطار علم إجمالي، و العلم الإجمالي، كما عرفنا سابقاً، علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، و كلّ شكّ يمثل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع و مورد كلٍّ واحدٍ من هذه الاحتمالات يسمى بطرف من أطراف العلم الإجمالي و الواقع المجمل المردد بينها هو المعلوم بالإجمال.

و الكلام في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي تارة يقع بلحاظ حكم العقل و بقطع النّظر عن الأُصول الشرعية المؤمّنة كأصالة البراءة، و أخرى يقع بلحاظ تلك الأُصول، فهنا مقامان:

منجزية العلم الإجماليّ عقلاً:

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الّذي يتضمنه العلم الإجمالي حجّة و منجّز.

و لكنّ السؤال: أنّه ما هو المنجَّز بهذا العلم؟

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة، و كان الواجب في الواقع الظهر، فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجّز بالعلم الإجمالي، و إنّما البحث في أنّ الوجوب بأي مقدار يتنجز بالعلم، فهل يتنجز وجوب صلاة الظهر خاصّة بوصفه المصداق المحقق واقعاً للجامع المعلوم؟ أو كلا الوجوبين المعلوم تحقق الجامع بينهما؟ أو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر و

الجمعة لا إلى الظهر بالخصوص و لا إلى الجمعة كذلك؟

فعلى الأوّل يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ صلاة الظهر خاصّة باعتبارها الواجب الواقعي الّذي تنجز بالعلم الإجمالي، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يميز الواجب الواقعي عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنجّز و اشتغلت به عهدته، و يسمى الإتيان بكلا الطرفين موافقة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

و على الثاني: يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ كلتا الصلاتين معاً فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلاً بسبب العلم المذكور مباشرة.

و على الثالث: يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ الجامع بين الصلاتين، لأن الوجوب لم يتنجز بالعلم إلّا بقدر إضافته إلى الجامع، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معاً، و يسمى تركهما معاً بالمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فيكفيه أن يأتي بأحدهما، لأنّ ذلك يفي بالجامع و يسمى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر موافقة احتمالية.

و قد يقال بالافتراض الأول باعتبار أنّ المصداق الواقعي هو المطابق الخارجي للصورة العلمية، و حيث إنّ العلم ينجّز بما هو مرآة للخارج و لا خارج بإزائه إلّا ذلك المصداق فيكون هو المنجَّز بالعلم.

و قد يقال بالافتراض الثاني باعتبار أنّ العلم بالجامع نسبته بما هو إلى كلٍّ من الطرفين على نحو واحد، و مجرّد كون أحد الطرفين محققاً دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

و قد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أنّ العلم حيث إنّه لا يسري من الجامع إلى أي من الطرفين بخصوصه، فالتنجّز المعلوم له يقف على الجامع أيضاً و لا يسري منه، و هذا هو الصحيح.

و عليه فإن بُني على مسلك قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فاللازم رفع اليد عن هذه

القاعدة بقدر ما تنجَّز بالعلم و هو الجامع، فكلٌّ من الطرفين لا يكون منجَّزاً بخصوصيته بل بجامعه، و ينتج حينئذ أنّ العلم الإجمالي يستتبع عقلاً حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية.

و ان بُني على مسلك حق (الطاعة)، فالجامع منجّز بالعلم، و كلّ من الخصوصيّتين للطرفين منجَّزة بالاحتمال، و بذلك تحرم المخالفة القطعية، و تجب الموافقة القطعية عقلاً، غير أنّ حرمة المخالفة القطعية عقلاً تمثّل منجزية العلم و وجوب الموافقة القطعية يمثل منجّزية مجموع الاحتمالين.

و على هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم، و يمتاز المسلك الثاني بتنجز الطرفين بالاحتمال.

هذا كلّه في المقام الأول.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الكلام على مقدار ما يتنجّز بالعلم الإجمالي، فلو علمنا إجمالاً بوجوب إمّا صلاة الظهر أو الجمعة، وكان الوجوب واقعاً متعلّقاً بالظهر، فهناك ثلاثة احتمالات في هذا المقدار:

١. وجوب صلاة الظهر خاصّة بوصفه المصداق المحقق للجامع المعلوم.

٢. كلا الوجوبين.

٣. الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع.

ويختلف ما يدخل في العهدة باختلاف ما نختاره من هذه الاحتمالات، فعلى الأول يدخل في العهدة بسبب العلم بصلاة الظهر خاصّة، ولكن يجب عليه الموافقة القطعية، ليضمن الإتيان بما اشتغلت ذمته به.

وعلى الثاني: يدخل في العهدة كلتا الصلاتين، فيجب الموافقة القطعية.

وعلى الثالث: يدخل في العهدة الجامع ليس إلّا، فتكفي الموافقة الاحتمالية.

وأمّا الوجه في كلّ احتمال من الاحتمالات الثلاثة السابقة، فهو:

أمّا الأوّل، فلأنّ العلم إنّما ينجّز بما هو مرآة للخارج، وأما الثاني، فباعتبار تساوي نسبة الجامع بما هو إلى كلّ من الطرفين، وأمّا الثالث، فباعتبار عدم سريان الجامع إلى أيٍ من الطرفين بخصوصه، وهذا هو الصحيح.

وبناء على اختيار هذا الاحتمال الثالث، فإذا بنينا على مسلك (قبح العقاب بلا بيان)، نخرج من هذه القاعدة بمقدار ما تمّ عليه البيان وهو الجامع ليس إلّا، والنتيجة النهائية عقلاً ستكون حرمة المخالفة القطعية فقط.

وأمّا إذا بنينا على مسلك (حق الطاعة)، فالجامع منجّز بالعلم الإجمالي فيتنجّز حرمة المخالفة القطعية، كما أنّ كلّاً من الطرفين بما هما احتمال للواجب فهما منجّزان؛ لمنجزية الاحتمال، فتجب الموافقة القطعية.

أسئلة محورية

١. ما هو السؤال الأصلي في هذا البحث؟

٢. ما هي الاحتمالات المطروحة في المنجّز بالعلم الإجمالي في ما لو علم بوجوب الظهر أو الجمعة؟ أذكرها مع التوضيح.

٣. أذكر ما يدخل في العهدة بسبب كلّ واحدٍ من الاحتمالات المذكورة في السؤال السابق.

٤. ما توجيه كلّ واحد من الاحتمالات المذكورة في السؤال الثاني؟ وما مختار المصنف منها؟

٥. ما تأثير ما اخترناه من الاحتمالات المذكورة على ما يبني عليه الفقيه في القاعدة العملية الأولية؟

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة بحثنا لهذا اليوم؟ أذكر ذلك عبر مثال.

٢. ما وجه قول المصنف رحمه الله: «لا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمنه العلم الإجمالي حجّة ومنجّز»؟

٣. ما معنى الاحتمال الأوّل القائل بأن وجوب صلاة الظهر خاصّة هو الذي يتنجّز بالعلم الإجمالي؟

٤. ما الفرق بين وجوب الموافقة القطعية الثابت على الاحتمال الأول، ووجوب الموافقة القطعية الثابت بالاحتمال الثاني؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يقوم الطاب في هذا التطبيق بكتابة بحث في منجزية العلم الإجمالي عقلاً في ما إذا كان العلم الإجمالي في شبهة تحريمية لا وجوبية كتلك التي ذكرناها في الدرس، ويجري كلّ ما أجريناه في الدرس عليها.

التطبيق الثاني

تأمّل في العبارتين التاليتين مبيّنا وجه ارتباطهما بالبحث الذي تناولناه في درسنا:

١. قال السيد الإمام رحمه الله في *التهذيب*:

في الشكّ في المكلّف به: نجز الكلام بحمد الله في البحث عن الشكّ في التكليف، وحان وقت البحث عن الشكّ في المكلّف به، وأمّا الميزان فيه، فهو أنّه إذا عَلم المكلّف بجنس التكليف أو نوعه، وتردد متعلّقه بين شيئين أو أزيد، وأمكن له الاحتياط، يصير الشكّ حينئذ شكّاً في المكلّف به، فخرج ما لاعلم فيه رأساً كالشبهة البدوية، وما علم جنسه ولكن لم يمكن الاحتياط فيه، كما إذا علم

بكون أحد الشيئين إمّا واجباً أو حراماً، فالعلم بالإلزام، والتردد في المتعلّق وإن كان حاصلاً، إلّا أنّ الاحتياط على وجه الموافقة القطعية غير ممكن، سواءً أتى بهما، أو تركهما، أو أتى بواحد وترك الآخر.

٢. قال السيد الحكيم رحمه الله في *الأصول العامة*:

العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كشفه عن الواقع، فإراءته له إراءة كاملة لا قصور فيها، بل هو في الحقيقة علم تفصيلي بوجود التكليف، ولما كان العلم التفصيلي علّة تامّة لتنجيز متعلّقة، كان العلم الإجمالي كذلك، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، والتردد في مقام تطبيق الحكم على كلّ من الأطراف، لا يسري إلى التردد في أصل الحكم، فأصل الحكم واصل على كلّ حال.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص١٦٩ وما بعدها.

٣. *تهذيب الأصول*: ج٢، ص٢٤٧.

٤. *الأصول العامة للفقه المقارن*: ص٥٠٨ ـ ٥٠٩.

١٥٤
جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي (١)

المدخل

- قلنا في الدرس السابق: إنّ البحث في منجزية العلم الإجمالي يقع في مقامين، انتهينا من أوّلهما في الدرس السابق، وقد أعطيناك النتيجة آخر الدرس بناءً على كلٍّ من مسلكي: قبح العقاب، وحقّ الطاعة.

وبعد أن ثبتت منجزية العلم الإجمالي عقلاً، فهل تجري الأصول الشرعية المؤمّنة كالبراءة مثلاً في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ وسيمر هذا البحث بمرحلتين:

الأولى: بلحاظ عالم الإمكان والثبوت، فبماذا يحكم العقل؟

الثانية: بلحاظ عالم الوقوع والإثبات.

وسنبدأ هذا الدرس بالكلام في المرحلة الأولى.

حدود الدرس

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي (١)

و أمّا المقام الثاني: و هو الكلام عن جريان الأُصول الشرعية المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي، فهو تارة: بلحاظ عالم الإمكان، و أخرى: بلحاظ عالم الوقوع.

أمّا بلحاظ عالم الإمكان، فقد ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة و أمثالها في كلّ أطراف العلم الإجمالي لأمرين:

الأوّل: أنّها ترخيص في المخالفة القطعية، و المخالفة القطعية معصية محرّفة و قبيحة عقلاً، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

و هذا الكلام ليس بشيء، لأنّه يرتبط بتشخيص نوعية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإن كان حكماً معلّقاً على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف، فلا يكون الترخيص المولوي مصادماً له بل رافعاً لموضوعه، فمردّ الاستحالة إلى دعوى أنّ حكم العقل ليس معلّقاً، بل هو منجّز و مطلق، و هي دعوى غير مبرّهنة و لا واضحة.

الثاني: أنّ الترخيص في المخالفة القطعية ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور و حكم العقل كما في الوجه السابق، يستدلّ بالمنافاة بينه و بين الوجوب الواقعي المعلوم، لما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفية متنافية و متضادّة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً، و يرخّص في تركه في وقت واحد.

و هذا الكلام إذا كان الترخيص المذكور واقعياً، أي لم يؤخذ في موضوعه الشك، كما لو قيل بأنّك مرخّص في ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالاً، و لا يتمّ إذا كان الترخيص المذكور متمثلاً في ترخيصين ظاهريين كلّ منهما مجعول على طرف و مترتب على الشكّ في ذلك الطرف، و ذلك لما تقدّم من أنّ التنافي إنّما هو بين الأحكام الواقعية لا بين الحكم الواقعي و الظاهري، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي في مورده، لا الترخيص الظاهري، وعليه فلا محذور ثبوتاً في جعل البراءة في كلٍّ من الطرفين بوصفها حكماً ظاهرياً.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا في الدرس السابق من مقدار منجزية العلم الإجمالي عقلاً، وصلت النوبة اليوم إلى الكلام في جريان الأصول المؤمّنة في جميع أطراف ذلك العلم وعدمه، وقلنا: إنّ هذا البحث سيمر بمرحلتين؛ فإنّ الكلام تارةً يقع بلحاظ عالم الإمكان، وتارة بلحاظ عالم الوقوع، وقد بدأنا بالكلام اليوم في المرحلة الأولى.

وقد ذهب المشهور في هذه المرحلة إلى استحالة الجريان، مستدلّين بدليلين كلاهما ضعيف.

الأوّل:

أنّ الجريان يعني: الترخيص في المعصية.

وأورد عليه المصنفرحمه الله بأنّ مردّه إلى دعوى أنّ حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي ليس معلّقاً على عدم ورود الترخيص الظاهري، وهي دعوى غير مبرهنة ولا واضحة.

الثاني:

المنافاة بين الترخيص بالمخالفة القطعية والوجوب الواقعي المعلوم، فلا يمكن عقلاً أن يوجب المولى شيئاً ويرخّص في تركه في وقت واحد.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في ما لو كان الترخيص واقعياً أيضاً، لتقع المنافاة بين حكمين واقعيين، إلّا أنّه يمكن أن يكون الترخيص ظاهرياً فترتفع المشكلة؛ لعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري كما ذكرنا سابقاً.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بعالم الإمكان والثبوت؟

٢. ما هو رأي المشهور بالنسبة إلى جريان البراءة وأمثالها في كلّ أطراف العلم الإجمالي؟ وما دليلهم على ذلك؟

٣. ما هو رد المصنف‌ﷺ على الدليل الأوّل للمشهور على عدم جريان الأصل المؤمِّن في كلّ أطراف العلم الإجمالي؟

٤. ما هو نظر المصنف‌ﷺ في الدليل الأوّل للمشهور على عدم جريان البراءة وأمثالها في كلّ أطراف العلم الإجمالي؟

٥. ما النتيجة التي انتهى إليها المصنِّف في بحث اليوم؟

أسئلة تخصصية

١. ما الوجه في لزوم كون البحث في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يمرّ بمرحلتين: عالم الإمكان، وعالم الوقوع؟

٢. هل الكلام في بحث اليوم هو في جريان الأصل المؤمّن في جميع أطراف العلم الإجمالي أم في بعضها؟

٣. ما المقصود بكلمة: «أمثالها»، في قوله‌ﷺ: «ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة وأمثالها»؟

٤. ما الفرق بين الدليل الأول والدليل الثاني للمشهور على عدم جريان الأصل المؤمّن في كلّ أطراف العلم الإجمالي؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي‌ﷺ ـ وهو من القائلين باستحالة جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ـ:

> فتحصّل أنّ جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي غير ممكن بحسب مقام الثبوت، فلا تصل النوبة إلى البحث عن مقام الإثبات وشمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي وعدمه؛ إذ بعد حكم العقل باستحالة جعل الترخيص في

أطراف العلم الإجمالي، لو فرض شمول الأدلّة لها، لابدّ من رفع اليد عن ظاهرها لأجل قرينة قطعية عقلية.

تأمل في العبارة السابقة لتصل إلى فائدة وأهمية وتأثير تقسيم بعض البحوث إلى مقامي الثبوت والإثبات، وهو ما سألناك عنه في أحد الأسئلة التخصصية، وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً في الجزء الأول من هذا الكتاب، فلاحظ واستفد.

التطبيق الثاني

يطلب من الطالب في هذا التطبيق مراجعة الكتب الأصولية التي تكلّمت في هذا الموضوع، كالجزء الثاني من *مصباح الأصول*؛ ليصل إلى القائل بالرد على الدليل الثاني من دليلي المشهور لاستحالة الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص١٥٠، وما بعدها.

٣. *تهذيب الأصول*: ج٢، ص٢٥٠، وما بعدها.

٤. *مصباح الأصول*: ج٢، ص٧٤.

١٥٥
جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي (٢)

المدخل

انتهينا في الدرس السابق إلى إمكان جريان الأصول المؤمّنة في جميع أطراف العلم الإجمالي عقلاً، وقد كان كلاماً بلحاظ عالم الثبوت، ولابدّ من أن نتكلّم اليوم على أنّ هذا الممكن وقع أم لم يقع؟ وهو كلام بلحاظ عالم الإثبات، وسنرى كيف سيتأثر هذا البحث بالنتائج التي ذهبنا إليها في البحث السابق مثلاً من استحالة أو عدم استحالة الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال؛ فإنّها ستكون قرينة على تقييد إطلاق أدلة البراءة لكلا الطرفين في ما لو قلنا بعدم الإمكان، خلافاً لما إذا قلنا بالإمكان؛ إذ لا مانع حينئذ من جريان الإطلاق في كلّ أطراف العلم الإجمالي.

ولكنّ هذا كان كلاماً ابتدائياً؛ إذ الصحيح وجود قرينتين مقيّدتين للإطلاق، لتكون النتيجة النهائية عدم جريان البراءة في جميع الأطراف.

حدود الدرس

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي (٢)

و أمّا بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة شامل لكلّ من طرفي العلم الإجمالي؛ لأنّه مشكوك، و ممّا لا يعلم، فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية

فيما تقدّم لكانت هذه الاستحالة قرينة عقلية على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقل، لئلا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، و حيث لا معيّن للطرف الخارج عن دليل الأصل، فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ يعارض إطلاقه للطرف الآخر.

و يسقط الإطلاقان معاً، فلا تجري البراءة الشرعية هنا، و لا هناك للتعارض بين الأصلين، ويجري كلّ فقيه حينئذ وفقاً للمبنى الّذي اختاره في المقام الأوّل لتشخيص حكم العقل بالمنجّزية، فعلى مسلك حقّ الطاعة القائل بمنجزية العلم و الاحتمال معاً؛ تجب الموافقة القطعية؛ لأنّ الاحتمال في كلٍّ من الطرفين منجَّز عقلاً ما لم يرد إذن في مخالفته، و المفروض عدم ثبوت الإذن.

و على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجزية العلم دون الاحتمال، فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثة المتقدّمة فيها.

و أمّا إذا لم نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية عن طريق إجراء أصلين مؤمّنين في الطرفين، فقد يقال حينئذ: إنّه لا يبقى مانع من التمسّك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كلٍّ من الطرفين، و نتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية.

و لكنّ الصحيح مع هذا عدم جواز التمسّك بالإطلاق المذكور؛ و ذلك.

أوّلاً: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعية و إن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، إذا كان ترخيصاً منتزعاً عن حكمين ظاهريين في الطرفين، و لكنّه منافٍ له عقلائياً و عرفاً.و يكفي ذلك في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

و ثانياً: إنّ الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالي، فيدخل في مفهوم الغاية لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

و مقتضى مفهوم الغاية أنّه مع بعث الرسول، و إقامة الحجّة يستحق العقاب، و هذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعية.

و بذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقاً على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال و لو عقلائيا، و لا تجري في أحدهما دون الآخر، إذ لا مبرر لترجيح أحدهما على الآخر، مع أنّ نسبتهما إلى دليل الأصل واحدة.

و قد اتضح من مجموع ما تقدّم، أنّ النتيجة النهائيّة بناء على مسلك حق الطاعة، حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية معاً، و بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية.

و بما ذكرناه على المسلك المختار يعرف: أنّ القاعدة العملية الثانوية، هي البراءة الشرعية تسقط في موارد العلم الإجمالي، و توجد قاعدة عملية ثالثة تطابق مفاد القاعدة العملية الأولى، ونسمي هذه القاعدة الثالثة (بأصالة الاشتغال) في موارد العلم الإجمالي، أو بقاعدة (منجزية العلم الإجمالي).

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا من الكلام في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الثبوت، بدأنا درس اليوم بالكلام بلحاظ عالم الوقوع، فهل وقع هذا الترخيص أم لا؟

لو بنينا على مبنى المشهور القائلين باستحالة الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، فإنّه سيكون قرينة على عدم شمول إطلاق الأدلة المرخّصة ولو لواحد من أطراف العلم الإجمالي، إلّا أنّ هذا لا يعني جريانه في الآخر؛ إذ لا يمكن تحديده؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح، فتتعارض الأصول وتتساقط، فنرجع إلى ما كنا عليه في المقام الأول السابق من مقامي البحث.

وأمّا لو لم نبن على الاستحالة المزبورة، فإنّ الصحيح: أنّ النتيجة هي هي؛ فان هناك قرينتين تقيّدان إطلاق دليل الأصل، هما:

١. الترخيص في المخالفة القطعية غير ممكن عقلائياً وعرفاً.

٢. مقتضى مفهوم الغاية في بعض أدلة الأصول العملية.

وعلى هذا، فالبراءة لا تجري في ما لو كان الشكّ مقروناً بالعلم الإجمالي، وهذا هو القاعدة الثالثة الجارية في حالة الشك، ولكنّه المقرون بالعلم الإجمالي فقط، ونسمّيها أيضاً بقاعدة منجزية العلم الإجمالي، فانتبه ولاتغفل.

أسئلة محورية

١. ما تأثير القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالعلم الإجمالي على الأخذ بإطلاق دليل البراءة وشموله لجميع أطرافه؟

٢. إذا كان القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعية يلزمنا رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة لواحد من الطرفين، فلماذا لا يمكن جريان البراءة في الطرف الآخر؟

٣. إذا تساقطت الأصول ولم تجر في أيٍّ واحدٍ من الأطراف، فما هي النتيجة حينئذ على المسلكين؟

٤. الصحيح عدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل البراءة وشموله لكلا الطرفين حتى لو بنينا على عدم استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، كيف وجّه المصنف ذلك؟

٥. ما المقصود بأنّ الترخيص في المخالفة القطعية وإن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه غير ممكن عقلائياً وعرفاً؟

٦. ما هي النتيجة النهائية لهذا البحث؟

أسئلة تخصصية

١. لو تأملنا ما ذكرناه في هذا الدرس لوجدنا أنّه كلّه متأثر بقاعدة واحدة، وهي استحالة الترجيح بلا مرجّح، والتي أدّت إلى تعارض الأصول وتساقطها وعدم جريانها، فهل ذكر المصنف دليلاً عليها؟

٢. ألا يمكن اعتبار القرينتين اللتين ذكرهما السيد الشهيد على تقييد إطلاق دليل البراءة، دليلاً على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية؟ فكيف ذهب في الدرس السابق إلى إمكان هذا الترخيص؟

٣. هل هناك فرق بين ما يقوله العقل وما يقوله العقلاء؟ وهل هناك فرق بين العقلاء والعرف؟

تطبيقات

التطبيق الأول

المطلوب في هذا التطبيق التركيز عملياً على أهمية البحث في مقام الثبوت، وتأثيره على مقام الإثبات بصورة كبيرة، وذلك عن طريق تحليل درس اليوم، وملاحظة تأثير ما اخترناه في الكلام بلحاظ عالم الثبوت على ما ذكرناه اليوم في الكلام بلحاظ عالم الإثبات.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام في *التهذيب*:

إنّ البحث يقع في جهتين: الأولى في إمكان الترخيص ثبوتاً، والثانية في وقوعه، فنقول: أمّا الجهة الأولى، ...والحاصل: أنّي لا أظن بقاء المجال للتشكيك في إمكان الترخيص حتى بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ لعدم لزوم شيءٍ مما ذكر، كلزوم الإذن في المعصية... .

والجهة الثانية: في وقوع الترخيص: وتنقيح البحث يتوقّف على سرد الروايات ـ التي استدل بها على البراءة ـ وأمّا أحاديث البراءة، فالظاهر عدم شمولها لأطراف العلم...، فإنّ هناك إشكالاً آخر يعمّ جميع الروايات، عموماً وخصوصاً، وهو أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت فيه الحكم بالحجّة، يُعد عند ارتكاز العقلاء ترخيصاً في المعصية وتفويتاً للغرض، ...وهذا

الارتكاز يوجب انصراف الأخبار عامّة عن العلم الإجمالي المنجّز؛ فإنّ ردع هذا الإرتكاز يحتاج إلى نصوص وتنبيه حتى يرتدع عنه.

والمراد منها حينئذ، إمّا الشبهات البدوية الغير محصورة كما هو مورد بعض الروايات المتقدّمة.... .

لاحظ هذه العبارة بتأمل، وحاول أن تجيب عمّا يلي:

١. هل يختلف المنهج الذي اتبعه السيد الإمام‏ﷺ في البحث عن المنهج المتّبع عند السيد الشهيد‏ﷺ في ما يتعلّق بقاعدة منجزية العلم الإجمالي؟

٢. لماذا لم يأخذ السيد الإمام بإطلاق الروايات، مع أنّه يذهب إلى إمكان الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي؟ هل يختلف هذا الوجه بينه وبين المصنف؟

٣. حاول أن تجد الربط بين ما ذكره السيد الإمام آخر كلامه، من قوله: «والمراد منها حينئذ...»، وما سبق من كلام السيد الخوئي‏ﷺ في التطبيق الأول للدرس السابق.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج ٤، ص ١٥٠، وما بعدها.

٣. *تهذيب الأصول*: ج ٢، ص ٢٥٠، وما بعدها.

٤. *مصباح الأصول*: ج ٢، ص ٧٤.

١٥٦
تحديد أركان هذه القاعدة (١)

المدخل

بعد أن عرفنا في الدرس السابق قاعدة منجزية العلم الإجمالي، والتي تمثّل القاعدة العملية الثالثة، ولابدّ من الكلام الآن في تنقيح هذه القاعدة وتحديد أركانها التي لابدّ من توفّرها لجريانها، فما هي هذه الأركان؟

سنذكر في هذا الدرس وما بعده هذه الأركان التي هي أربعة، وسنذكر الدليل على اعتبار كلّ واحدٍ منها، كما أننا سنتطرق إلى بعض الحالات التي لا تجري فيها القاعدة لفقدان واحد من هذه الأركان.

حدود الدرس

تحديد أركان هذه القاعدة (١)

نستطيع أن نستخلص مما تقدّم أنّ قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها عدة أركان:

الأوّل: وجود العلم بالجامع، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرف بدوية وتجري فيها البراءة الشرعية.

الثاني: وقوف العلم على الجامع، و عدم سرايته إلى الفرد، إذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فردٍ معيّنٍ، لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً، و لما كان منجّزاً إلّا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص.

الثالث: أن يكون كلٌّ من الطرفين مشمولاً في نفسه ـ و بقطع النّظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي ـ لدليل أصالة البراءة، إذ لو كان أحدهما مثلاً غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر، لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور، لأنّ البراءة في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية، و إنّما لا تجري لأنّها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر، فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسبب آخر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له، و مع جريانها لا تجب الموافقة القطعية.

الرابع: أن يكون جريان البراءة في كلٍّ من الطرفين مؤدياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وإمكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلّف حتى مع الإذن و الترخيص لقصور في قدرته، فلا محذور في إجراء البراءة في كلٍّ من الطرفين؛ لأنّ ذلك لن يؤدي إلى تمكين المكلّف من إيقاع المخالفة القطعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائياً.

و كلّ الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي، يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

فيختل الركن الأول مثلاً فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطأه، أو تشكّك في ذلك فيزول علمه بالجامع، و كذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان مورداً له.

و مثاله: أنْ يعلم إجمالاً بأنّ أحد الحليبين من الحليب المحرّم، و لكنّه مضطر إلى الحليب البارد منهما اضطراراً يسقط الحرمة لو كان هو الحرام، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة، إذ لو كان الحليب المحرّم هو الحليب البارد، فلا حرمة فيه فعلاً بسبب الاضطرار، و لا في الآخر، و لو كان هو الحليب الآخر، فالحرمة ثابتة فعلاً، و هذا يعني أنّ الحرمة لا يعلم

ثبوتها فعلاً في أحد الحليبين، و من أجل ذلك يقال: إنّ الاضطرار إلى طرف معيّن للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجّزية.

و من حالات اختلال الركن الأول أن يأتي المكلّف بفعل مترسّلاً، ثمّ يعلم إجمالا بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين، إمّا ذلك الفعل، و إمّا فعل آخر.

فعلى الأول يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلّف به، و على الثاني يكون ثابتاً، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلاً.

خلاصة الدرس

استعرضنا في هذا الدرس الأركان الأربعة لمنجزية العلم الإجمالي، وهي:

١. وجود العلم بالجامع؛ وإلّا كانت الشبهة بدوية.

٢. عدم سراية العلم بالجامع إلى الفرد؛ وإلّا لانقلب إلى علم تفصيلي بالفرد.

٣. أن يكون كلٌّ من الطرفين أو الأطراف مشمولاً في نفسه لدليل أصالة البراءة؛ وإلّا لما تعارضت الأصول وتساقطت.

٤. أن يكون جريان البراءة في كلٍ من الطرفين أو الأطراف مؤدّياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان وقوعهما خارجاً؛ وإلّا لما تساقطت الأصول.

ثمّ ذكرنا آخر الدرس بعض الحالات لاختلال الركن الأول، كانكشاف الخطأ، أو التشكيك في العلم، أو الاضطرار إلى بعض الأطراف، أو الإتيان بأحد أطراف العلم الإجمالي قبل حصول هذا العلم.

أسئلة محورية

١. ما هو الركن الأول من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟ وما هو الدليل على اعتباره؟

٢. ما هو الركن الثاني من أركان القاعدة العملية الثالثة حالة الشك؟ وما وجه اعتباره؟

٣. بيّن الركن الثالث من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي مع دليل اعتباره.

٤. تكلّم عن الركن الرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي، وعلى دليل اعتباره.

٥. أذكر بعض الحالات التي يختلّ فيها الركن الأول من أركان منجزية العلم الإجمالي.

أسئلة تخصصية

١. قال السيد الشهيد رحمه الله في هذا الدرس: «نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم...»، بيّن كيف كانت هذه الأركان الأربعة لمنجزية العلم الإجمالي مستخلصة مما تقدّم.

٢. ما هو الأساس الذي يستند إليه الركن الثاني والرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي؟

٣. ألا يمكن إرجاع الركن الثاني إلى الأول؟

٤. ما المقصود من قول المصنف في مثال الاضطرار إلى الحليب البارد لاختلال الركن الأول: «ولا في الآخر»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يطالب الطالب في هذا التطبيق بكتابة الدرس على فرض كون المعلوم بالإجمال هو الحرام لا الواجب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فليفترض أنّ أطراف العلم الإجمالي أكثر من اثنين.

التطبيق الثاني

قال السيد اليزدي رحمه الله في *العروة الوثقى*:

المسألة ٨: إذا كان إناءان، أحدهما المعيّن نجس والآخر طاهر، وأريق أحدهما، ولم يعلم أنّه أيّهما، فالباقي محكوم بالطهارة، وهذا بخلاف ما لو كانا

مشتبهين وأريق أحدهما؛ فإنّه يجب الاجتناب عن الباقي، والفرق، أنّ الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بدوية، بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول، وقد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

وعلّق عليه السيد الحكيم في *المستمسك*:

بناء على أنّ المانع هو المعارضة بشكل وجوب الاجتناب عن الباقي؛ لعدم المعارضة بعد الإراقة، والمعارضة قبلها لا توجب سقوط الأصل في الفرد الباقي إلى الأبد؛ إذ لا دليل عليه، بل هو خلاف إطلاق أدلتها.

بعد ملاحظة العبارتين وتوضيحهما من قبل الأستاذ الكريم، يقوم الطالب بالفحص في أنّ أياً منهما هي المناسبة لما ذكرناه في درس اليوم، مع توجيه ذلك طبعاً.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص١٠١، وما بعدها.

٣. *العروة الوثقى*: ج١، ص٥٣.

٤. مستمسك *العروة الوثقى*: ج١، ص٢٥٢.

١٥٧

تحديد أركان هذه القاعدة (٢)

المدخل

استعرضنا في الدرس السابق الأركان الأربعة لمنجزية العلم الإجمالي، ثمّ ذكرنا بعض الحالات لاختلال الركن الأوّل من هذه الأركان، ونستعرض اليوم حالات تمثّل اختلالاً في الأركان الثلاثة الأخرى.

حدود الدرس

تحديد أركان هذه القاعدة (٢)

و يختل الركن الثاني فيما إذا علم المكلّف، إجمالاً بنجاسة أحد [illegible]، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعيّن نجسٌ، ففي مثل ذلك لا يبقى العلم واقفاً على الجامع، بل يسري إلى الفرد، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيليّ والشكّ البدوي.

و كما ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيليّ نتيجة لاختلال الركن الثاني، كذلك قد ينحلّ بعلم إجمالي أصغر منه؛ لاختلال هذا الركن أيضاً.

و توضيح ذلك: أنّا قد نعلم إجمالا بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجمالي له عشرة أطراف و المعلوم نجاسته فيه اثنان منها، و قد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين

في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة فينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بـالعلم الإجـمالي الثاني، و يكون الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدوياً، لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة، و هي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعد التردد في نطاق العشرة، بل في نطاق الخمسة.

و يسمى العلم الإجمالي المنحلّ بالعلم الإجمالي الكبير و العلم الإجمالي المسبب لانحلالـه بالعلم الإجمالي الصغير، لأنّ أطرافه أقل عدداً. و يعبّر عـن ذلـك بقاعـدة (انحـلال العلـم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير).

و يتوقّف انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ:

أوّلاً: على أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأوّل المنحل، كما رأينا في المثال.

و ثانياً: على أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المنحل عـلى المعلـوم إجمـالاً بالعلم الثاني، فلو زاد لم ينحل، كما لو افترضنا في المثال أنّ العلم الثاني تعلّق بنجاسـة مـائع في ضمن الخمسة، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظلُّ ثابتاً.

و يختل الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستـصحاب منجّـز للتكليـف لا للبراءة، و مثاله: أنْ يعلم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين، غير أنّ أحدها كان نجساً في السابق و يُشكّ في بقاء نجاسته، ففـي هـذه الحالـة يكـون الإنـاء المـسبوق بالنجاسـة مجرى في نفـسه لاستصحاب النجاسة لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، فتجري الأُصول المؤمّنة في الإناء الآخر بدون معارض، و تبطل بذلك منجزيـة العلـم الإجـمالي، و يـسمى ذلـك بـالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي الّذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

و إنّما يسمّى بالانحلال الحكمي لأنّ العلم الإجمالي موجود حقيقة، و لكنّه لا حكـم لـه عملياً، لأنّ الإناء المسبوق بالنجاسة حكمه منجّز بالاستصحاب، و الإناء الآخر لا منجزيـة لحكمه لجريان الأصل المؤمّن فيه، فكأن العلم الإجمالي غير موجـود، و هـذا هـو محـصّل مـا

يقال: من أنّ العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصلٍ مثبتٍ للتكليف، و كان الطرف الآخر مجرى لأصل مؤمّن انحل العلم الإجمالي.

و مثال آخر لاختلال هذا الركن: و هو أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محل الابتلاء و معنى الخروج كذلك أن تكون المخالفة في هذا الطرف مما لا تقع من المكلّف عادة لأنّ ظروفه لا تيسر له ذلك.

و إن كانت لا تعجزه تعجيزاً حقيقياً، فالمخالفة غير مقدورة عرفاً و إن كانت مقدورة عقلاً، كما لو علم بنجاسة و حرمة طعام مردد بين اللبن الموجود على مائدته، و لبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادة في حياته، و إن كان الوصول ممكناً من الناحية النظرية و العقلية، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محل الابتلاء مجرى للبراءة في نفسه، إذ لا محصّل عرفاً للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرّض المكلّف إلى مخالفته عادة، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الطاهر بدون معارض.

و هذا هو معنى ما يقال عادة من أنّ تنجيز العلم الإجمالي يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محل الابتلاء.

و يختل الركن الرابع في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين: و هي ما إذا عُلم إجمالا بأنّ هذا الفعل، إمّا واجب وإمّا حرام، فإنّ هذا العلم الإجمالي لا تمكن مخالفته القطعية، كما لا تمكن موافقته القطعية، فإذا جرت البراءة عن الوجوب و جرت البراءة عن الحرمة معاً، لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية، لأنّها غير معقولة على كلّ حال.

و منها: حالة كون الأطراف غير محصورة و تسمى بالشبهة غير المحصورة، و هي أن يكون للعلم الإجمالي أطراف كثيرة جداً.على نحو لا يتيسّر للمكلّف ارتكاب المخالفة فيها

جميعاً لكثرتها، ففي مثل ذلك تجري البراءة في جميع الأطراف، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلّف من المخالفة القطعية.

خلاصة الدرس

استعرضنا في هذا الدرس جملة من حالات اختلال الركن الثاني والثالث والرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي، فذكرنا انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، وبعلم إجمالي صغير كمثال لاختلال الركن الثاني، مع ما يشترط في هذا الانحلال الثاني من شرطين.

وأما أمثلة اختلال الركن الثالث، فكون أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجِّز للتكليف مثلاً؛ إذ تجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض حينئذٍ، وهذا هو الانحلال الحكمي المقابل للانحلال الحقيقي الذي مرّ في اختلال الركن الثاني، وكذا مثلنا لهذا الاختلال بخروج أحد طرفي العلم الإجمالي عن محل الابتلاء، والسرّ فيه عين ما ذكرناه في مثال الاستصحاب.

وأمّا الركن الرابع، فإنّه يختلّ في موارد، منها: دوران الأمر بين المحذورين؛ إذ لا يلزم من جريان الأصول في كلٍّ من الطرفين ترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّها غير معقولة على كلّ حالٍ، وكذا يختل هذا الركن في الشبهة غير المحصورة، ولعين ما ذكرناه في الحالة الأولى.

أسئلة محورية

١. لانحلال العلم الإجمالي صورتان، أذكرهما مع التمثيل لكل منهما.

٢. يتوقّف انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثان على أمرين، أذكرهما مع التوضيح.

٣. يختل الركن الثالث في ما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجّز للتكليف، وضّح ذلك مع التمثيل لما تقول.

٤. ما المقصود بالانحلال الحكمي؟ وما فرقه عن الانحلال الحقيقي؟

٥. بيّن علاقة خروج أحد أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء بانحلال الركن الثالث من أركان العلم الإجمالي.

٦. أذكر حالة من حالات اختلال الركن الرابع من أركان منجزية العلم الإجمالي.

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنف رحمه الله في سريان العلم الإجمالي من الجامع إلى الفرد ما نصّه:

وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشكّ البدوي.

فلماذا يبقى هناك شكّ بدوي في الطرف الآخر والمفروض أنّ ما كنا نعلم به إجمالاً قد زال عنه؟ وهذا السؤال بالضبط يأتي في مسألة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير، فلماذا عبّر رحمه الله بقوله: «ويكون الشكّ في الخمسة الأخرى بدوياً».

٢. ذكر المصنف رحمه الله أصالة الطهارة في المثال الأول؛ لاختلال الركن الثالث، فما علاقة هذا الأصل بما نحن فيه؟

٣. ما الفرق بين المثال الثاني لاختلال الركن الثالث ـ الخروج عن محل الابتلاء ـ ومثال اختلال الركن الأول بالاضطرار؟

٤. ما هو الميزان في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الفتاوى التالية و حاول توجيهها طبقاً لما عرفته من الدرس:

١. جاء في *أجوبة استفتاءات* السيد القائد (حفظه الله): س ١١: «هناك شركة تجارية ذات فروع لبيع المواد الغذائية للناس، إلّا أنّ بعض هذه المواد الغذائية من الأنواع

المحرّمة شرعاً (لحوم الميتة المستوردة)، لما يعني بالتالي أنّ جزءاً من أموال الشركة من المال المحرم شرعاً، فهل يجوز شراء الحوائج من فروع هذه الشركة المتواجد فيها بضاعة محللة وأخرى محرمة»؟.

الجواب: «العلم الإجمالي بوجود المال الحرام في أموال الشركة لا يمنع من صحة شراء الحوائج منها ما لم تكن جميع أموال الشركة مورد ابتلاء المكلّف».

٢. قال الشيخ زين الدينﷺ في *كلمة التقوى*: «إذا كانت الشبهة في الماء النجس أو الماء المغصوب بين أطراف غير محصورة، سقط التكليف فيها، ولم يجب اجتناب شيء من الأطراف، والمعيار في كون الشبهة غير محصورة، هو أنّ تكثر أطراف الشبهة حتى توجب كثرة أطرافها سقوط التكليف بسبب عروض أحد الموانع في بعض الأطراف، من عسر، أو اضطرار، أو خروج عن محل الابتلاء، فلا يكون العلم الإجمالي في الشبهة منجّزا».

٣. قال السيد السيستاني في المنهاج: «مسألة ٤٢١: يجتزى بصلاة واحدة في بعض أطراف العلم الإجمالي بنجاسة اللباس إذا كانت الشبهة غير محصورة، ولا يجتزى بها في الشبهة المحصورة، بل يجب تكرار الصلاة في أطرافها زائداً على المقدار المعلوم بالإجمال؛ ليحرز وقوعها باللباس الطاهر، وهكذا الحال في المسجد».

التطبيق الثاني

يقوم الطالب في هذا التطبيق بإجراء تحقيق مختصر عن حقيقة الشبهة المحصورة وغير المحصورة، و ما هو الميزان في ذلك؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص١٠١، وما بعدها.

٣. *أجوبة الإستفتاءات*: ج٢، ص١٠ـ١١.

٤. *كلمة التقوى*: ج١، ص٢٤.

٥. *منهاج الصالحين*: ج١، المسألة ٤٢١.

١٥٨

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

حالة تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر

المدخل

بعد أن اتضحت القاعدة العملية الثانوية وهي البراءة الشرعية، والقاعدة العملية الثالثة؛ وهي منجزية العلم الإجمالي، نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأولى أو الثانية.

والحالة الرئيسية من حالات التردد، هي ما إذا وجب مركب بوجوب واحد، وكان جزء في المركب واجباً بوجوب ضمني، وتردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملاً على تسعة أجزاء أو عشرة، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي فيجب الأكثر، أو في حالات الشكّ البدوي فلا يجب؟

هذا ما سنتناوله في درس اليوم إنْ شاء الله تعالى، وسنرى أنّ من يذهب إلى وجوب الأكثر، لابدّ من أن يصّور لنا حالة تردد بين وجوبين متباينين كما أشرنا سابقاً؛ ليتمّ العلم الإجمالي، وأمّا من يذهب إلى البراءة، فلابدّ له أن يدفع ذلك بأن يصّور لنا أنّ هناك وجوباً واحداً تعلّق بالأقل، ونشك في تعلّقه بالجزء المشكوك وجوبه، فتجري البراءة عنه.

حدود الدرس

[دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر]

و الآن بعد ان اتضحت القاعدة العملية الثانوية، و هي البراءة الشرعية، و القاعدة العملية الثالثة، و هي منجزية العلم الإجمالي، نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأُولى أو الثانية.

حالة تردد أجزاء الواجب بين الأقل و الأكثر:

و الحالة الرئيسية من حالات التردد هي ما إذا وجب مركّب بوجوب واحد، و كان كلّ جزء في المركب واجباً بوجوب ضمني، و تردّد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملاً على تسعة أجزاء أو عشرة، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي أو حالات الشكّ البدوي؟ و يجب أن نعرف قبل كلّ شيء أنّ العلم الإجماليّ لا يمكن أن يوجد إلّا إذا افترض جامع بين فردين متباينين وكان ذلك الجامع معلوماً و مردداً في انطباقه بين الفردين، و أمّا إذا كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين و يحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضاً، فليس هذا من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيلي بالفرد الأول مع الشكّ البدوي في الفرد الثاني، و هذا معناه أنّ طرفي العلم الإجمالي يجب أن يكونا متباينين، و يستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقل و الأكثر.

و على هذا الأساس يبدو أنّ الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجمالي، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين، بل علم تفصيلي بوجوب التسعة، و شكّ بدوي في وجوب العاشر. و قول القائل: «إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة» كلام صوري لأنّ التسعة ليست مباينة للعشرة.

و قد حاول بعض المحققين إبراز أن الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين، لكي يتشكل علم إجمالي، و تطبّق القاعدة الثالثة، و حاصل المحاولة أنّ الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة، إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر، و إطلاق

التسعة وتقييدها بحالتان متباينتان، و بذلك يتشكّل علم إجمالي بوجوب التسعة أو العشرة.

فإنْ قيل: إنّ العلم الإجمالي بوجوب التسعة أو العشرة منحلّ إلى العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، و الشكّ البدوي في الطرف الآخر؛ لأنّ التسعة معلومة الوجوب على أي حال، و الجزء العاشر مشكوك الوجوب، و إذا انحل العلم الإجمالي سقط عن المنجزية.

قلنا: إنّ طرفي العلم الإجمالي هما: وجوب التسعة المطلقة، و وجوب التسعة المقيدة بالعاشر، وكلٌّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل، و إنّما المعلوم وجوب التسعة على الإجمال، وهذا نفس العلم الإجمالي، فكيف ينحلّ به؟

فالصحيح أن يتّجه البحث إلى أنّه هل يوجد علم إجمالي أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟

و التحقيق هو عدم وجود علم إجمالي بالتكليف، و ذلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق، فإنّ الإطلاق كيفية في لحاظ المولى تنتج عدم وجوب العاشر، و ليس شيئاً يوجبه على المكلّف، و أمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة، فمعناه وجوب التسعة و وجوب العاشر، و هذا معناه أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولى على المكلّف، نجد أنّه ليس مردداً بين متباينين، بل بين الأقل و الأكثر، فلا يمكن تصوير العلم الإجمالي بالوجوب، و إنّما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظية التي تحدد كيفية لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها، لأنّه إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقة أو مقيّدة، غير أنّ هذا ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجّزاً.

و هكذا يتضح انه لا يوجد علم إجمالي منجِّز و أنّ البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءاً للواجب، فيكفيه الإتيان بالأقل.

خلاصة الدرس

بعد أن عرفنا القاعدة العملية الثانوية ـ البراءة ـ والقاعدة العملية الثالثة ـ منجزية

العلم الإجمالي ـ، لابدّ من استعراض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الثانوية أو الثالثة.

والحالة الأولى من هذه الحالات هي ما يسمى بتردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر، فاذا أمكن تصوير أنّ هذا التردد إنّما هو بين متباينين، جرت القاعدة الثالثة، وإلّا جرت الثانية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الحالة المطروحة ليست من حالات العلم الإجمالي، لعلمنا التفصيلي بوجوب الأقل، وشكّنا البدوي في وجوب الجزء الآخر، ولكنّ بعض المحققين حاول أن يصّور الدوران بين متباينين، بتصوير أن التردد إنّما هو بين التسعة المطلقة الأقل ـ والتسعة المقيّدة ـ الأكثر ـ، وإن قيل له: إنّ هذا العلم منحلّ بما ذكرناه قبل قليل، جاء الجواب بقوله: المعلوم إنّما هو وجوب التسعة المجملة، وهذا نفس العلم الإجمالي، فكيف ينحلّ به؟!

ولكن التحقيق عدم وجود أي علم إجمالي بالتكليف؛ فإنّ الدوران ليس بين متباينين بالنسبة لما أوجبه الشارع على المكلّف وإن كان هناك علم إجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظية التي تحدد كيفية لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها، فالصحيح: وجوب الأقل، وأمّا الأكثر، فتجري فيه البراءة.

أسئلة محورية

١. بيّن الحالة الأولى من الحالات التي وقع البحث في إدراجها في القاعدة الثانوية أو الثالثة، ومثّل لها بمثال.

٢. ما الذي يجب أنّ يثبته القائلون بالبراءة من جهة، والقائلون بالعلم الإجمالي من جهة أخرى في ما نحن فيه ليثبتوا وجهة نظرهم؟ ولماذا؟

٣. ما هي المحاولة التي أبداها البعض في محلّ الكلام ليصّور أنّ الدوران بين متباينين لا بين متداخلين؟

٤. لو استشكل على صاحب المحاولة المذكورة في السؤال السابق بانحلال ما صَوره من علم إجمالي بعلم تفصيلي بأحد الطرفين وشكّ بدوي بالطرف الآخر، فبماذا سيجيب؟

٥. ما هو مقتضى التحقيق عند المصنف بالنسبة لما أبداه البعض من علم إجمالي في ما نحن فيه؟ وما هي نتيجة البحث بناء عليه؟

أسئلة تخصصية

١. ما هي النكتة الأساسية التي أدت إلى حصول البحث في أنّ ما نحن فيه هل تجري فيه القاعدة الثانوية أم الثالثة؟

٢. ما دور قوله ﷺ في تصوير مثال لما نحن فيه: «بوجوب واحد»؟

٣. إذا دلّت نظرية عقلية صحيحة دقيقة جداً على أنّ الدوران في ما نحن فيه، من الدوران بين المتباينين، إلّا أن العرف لا يقبلها ويعتقد بكون الدوران بين الأقل والأكثر، فهل يأخذ الفقيه أو الأصولي بالنظرية أم بنظر العرف؟ وما الوجه في ذلك؟

٤. بعدما عرفت محل الكلام والبحث في درس اليوم، فهل يصحّ بنظرك عنونة البحث بعنوان: «دوران الأمر بين الأقل والأكثر»؟ ولماذا؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال المصنف في *الحلقة الثالثة*:

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر: درسنا في ما سبق حالة الشكّ في أصل الوجوب، وحالة العلم بالوجوب وتردُّد متعلّقه بين أمرين متباينين، فالأولى هي حالة الشكّ البدوي، التي تجري فيها البراءة الشرعية، والثانية هي حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، التي تجري فيها أصالة الاشتغال، والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردُّد الواجب بين الأقل والأكثر، وهي على قسمين:

الأول:

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وهو يعني: أنّ كلّ ما يتميّز به الأكثر عن الأقل من الزيادة على تقدير وجوبه، يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل، كما إذا علم المكلّف بأنّه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني:

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو يعني: أنّ هناك وجوباً واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد، وهو إمّا متعلّق بالأقل أو الأكثر، كما إذا علم المكلّف بوجوب الصلاة، وترددت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشرة.

أما القسم الأول، فلا شكّ في أنّ وجوب الأقل فيه منجّز بالعلم، وأنّ وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي، فتجري البراءة عقلاً أو شرعاً، أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين، وأما القسم الثاني، فتندرج فيه عدة مسائل نذكرها تباعاً.

تأمل في هذه العبارة لتصل إلى المعلومات التالية:

١. ما هو محل الكلام في درس اليوم؟

٢. ما هو السرُّ في تعبير السيد الشهيد‏‏ في تصوير مثال درس اليوم بقوله: «وجوب واحد».

٣. الفرق بين ما سبق من شكّ وما نحن فيه.

التطبيق الثاني

لاحظ الفتاوى التالية وأذكر الدليل عليها أمن القاعدة العملية الثانية أم الثالثة؟ مبيّناً الوجه في ما تختاره:

١. قال السيد الإمام‏ في *تحرير الوسيلة*: «مسألة ٣: لو مس ميتاً، وشكّ أنّه قبل برده أو بعده، لا يجب الغسل، وكذا لو شكّ في أنّه كان شهيداً أو غيره».

٢. قال السيد الخوئي‏ في *منهاجه*: «مسألة ١٧٧: إذا شكّ في أنّه هل حصل

الدخول أم لا، لا يجب عليه الغسل، وكذا لا يجب لو شكّ في أنّ المدخول فيه فرج أو دبر أو غيرهما».

٣. ورد في *إرشاد السائل* للسيد الگلبايگاني: «س٥٩٩: لو نذر المكلّف نذراً ثمّ نسيه، أو تردد بين أمرين أو أكثر، ما الحكم؟

بسمه تعالى: يجوز الاكتفاء بالأقل لو دار الأمر بين الأقل والأكثر».

٤. قال الشهيد الثاني في *الروضة*، في مسائل قضاء الصلاة الفائتة: «ولو جهل عين الفائتة من الخَمس، صلّى صبحاً ومغرباً معينين، وأربعاً مطلقة بين الرباعيات الثلاث».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص٣٠٦، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الهاشمي، ج٥، ص٣٢٣، وما بعدها.

٣. *تحرير الوسيلة*: ج١، ص٦٣.

٤. *منهاج الصالحين*: ج١، ص٤٧.

٥. *إرشاد السائل*: ص١٦٥.

٦. *الروضة البهية*: ص١٠٧، الطبعة الحجرية.

١٥٩
حالة الشكّ في إطلاق الجزئية

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّنا سنستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة العملية الثانوية (البراءة) أو «الثالثة» ـ منجزية العلم الإجمالي ـ، وقد تناولنا في الدرس الماضي حالة من حالات دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ونكمل اليوم الكلام في الموضوع نفسه، ولكن نتناول صورة أخرى من صور هذه الحالة، وهي صورة الشكّ في إطلاق الجزئية، وسنتعرض فيها إلى موردين ذُكر أنّهما من مواردها:

الأول: لو علمنا بأصل الجزئية وشككنا في إطلاقها لحالة مّا كالمريض مثلاً.

الثاني: لو علمنا بأصل الجزئية وشككنا في إطلاقها لحالة النسيان، وهذا ما وقع فيه الكلام.

حدود الدرس

حالة الشكّ في إطلاق الجزئية

و لا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئية بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئية، كما إذا شكّ في جزئية السورة، أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئية ـ كما إذا علمنا بأنّ السورة

جزءٌ، و لكنّ شككنا في أن جزئيتها هل تختص بالصحيح أو تشمل المريض أيضاً ـ فإنّه تجري البراءة حينئذ عن وجوب السورة بالنسبة إلى المريض خاصّة.

و هناك صورة من الشكّ في إطلاق الجزئية وقع البحث فيها و هي: ما إذا ثبت أنّ السورة مثلاً، جزء في حال التذكّر و شكّ في إطلاق هذه الجزئية للناسي، فهل تجري البراءة عن السورة بالنسبة إلى الناسي لكي نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها؟ فقد يقال: إنّ هذه الصورة هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقل و الأكثر، فتجري البراءة عن الزائد.

و لكنّ اعترض على ذلك، بأنّ حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلّف على أي حال، و يتردد متعلّق، هذا الأمر بين التسعة أو العشرة مثلاً، و في الصورة المفروضة في المقام نحن نعلم بأنّ غير الناسي مأمور بالعشرة ـ مثلاً ـ بما في ذلك السورة؛ لأنّنا نعلم بجزئيتها في حال التذكر، و أمّا الناسي فلا يحتمل أن يكون مأموراً بالتسعة ـ أي بالأقل ـ لأنّ الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع، لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّة؛ لأنّ المتذكّر مأمور بالعشرة لا بالتسعة، ولا يعقل توجيه الأمر إلى الناسي خاصّة، لأنّ الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسياً لينبعث عن ذلك الأمر، و عليه فالصلاة الناقصة التي أتى بها ليست مصداقاً للواجب يقيناً، و إنّما يحتمل كونها مسقطة للواجب عن ذمته، فيكون من حالات الشكّ في المسقط، و تجري حينئذ أصالة الاشتغال، و تأتي تتمة الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة إنّ شاء اللهّ تعالى.

خلاصة الدرس

بعد أن تعرّضنا في الدرس السابق إلى صورة من صور الدوران بين الأقل والأكثر، تناولنا في درس اليوم صورة أخرى من هذا الدوران أسميناها: الشكّ في إطلاق

الجزئية. وقد تكلّمنا على موردين من الموارد التي ذكر أنّها منها:

الأول: لو علمنا بأصل الجزئية، وشككنا في إطلاقها لحالة المرض مثلاً، فتجري البراءة هنا لعين ما قلناه في درس الأمس.

الثاني: لو علمنا بأصل الجزئية، وشككنا في إطلاقها للناسي، فقد يقال بجريان البراءة؛ لأنّها من حالات الدوران بين الأقل والأكثر.

وقد اعترض على ذلك بأن حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلّف على أي حال، ويتردد بين الأقل والأكثر، والحال في ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ كيف يتوجّه أمرٌ للناسي، والذي لا يلتفت إلى كونه ناسياً، فيكون ما نحن فيه من الشكّ في المسقط، فتجري أصالة الاشتغال.

أسئلة محورية

١. ما الفرق بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئية، وأن يكون في إطلاقها؟ وضّح ذلك مع المثال.

٢. لو شككنا في أنّ جزئية أمر مّا هل تشمل المريض مثلاً أو لا، فهل تجري البراءة حينئذ أم لا؟ ما الوجه في ما تقوله؟

٣. صوّر جريان البراءة في حالة الشكّ في إطلاق الجزئية للناسي.

٤. بيّن الاعتراض الذي أورد على إجراء البراءة في حالة الشكّ في إطلاق الجزئية للناسي، ثمّ أذكر نتيجة البحث بناء على تماميته.

أسئلة تخصصية

١. ما الذي يسبب للمكلّف الشكّ في إطلاق الجزئية في قوله: «ولكن شككنا في أنّ جزئيتها هل تختصّ بالصحيح أو تشمل المريض أيضاً»؟

٢. ما فائدة أن نتكلم على تكليف الناسي؟ إذ مادام ناسياً فهو غير مكلّف.

٣. ما فائدة أن نعرف أنّ الجاري في الناسي هو البراءة أم الاشتغال؟ أليس اللازم هو مراجعة الآيات والروايات لتعيين تكليفه؟

٤. أصالة الاشتغال التي ذكرها المصنف آخر البحث، هل هي قاعدة منجزية العلم الإجمالي أم شيء آخر؟

تطبيقات

التطبيق الأول

وجّه الفتاوى التالية في إطار ما تعلّمته في درس اليوم، وبغضّ النظر عن وجود أو عدم وجود دليل غيره:

١. قال السيد الإمامﷺ في *التحرير*: «مسألة ٢: لو بدت العورة لريح، أو غفلة، أو كانت منكشفة من أول الصلاة وهو لا يعلم، فالصلاة صحيحة، لكنّ يبادر إلى الستر إنّ علم في الأثناء، و... وكذا لو نسي سترها في الصورتين».

٢. جاء في *صراط النجاة*: س٥٦: إذا نسي المصلّي أنّه حامل للمحفظة المتخذة من الجلد النجس، أو أنّه لابس للحزام المتّخذ من الجلد النجس، وتذكر أثناء صلاته، فماذا يجب عليه أن يفعل؟

الخوئي: تبطل الصلاة مع الجلد المذكور إذا كانت النجاسة من جهة كونه من الميتة، والله العالم».

٣. قال الشيخ بهجت في *توضيح المسائل*: «٧٣٨: تصحّ صلاة الجاهل بغصبية المكان، أو الناسي لها على الاظهر، إذا علم أو التفت بعد الفراغ من صلاته حتى لو كان هو الغاصب».

التطبيق الثاني

يقوم الطالب في هذا التطبيق بكتابة بحث حول الوجه في إفتاء الفقيه على خلاف ما يختاره في ما نحن فيه، فالفقيه الذي يختار البراءة هنا كيف يفتي بخلافها في بعض المسائل؟ والفقيه الذي يختار الاشتغال، كيف يفتي بصحة عمل الناسي الذي لم يأت بالجزء؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. تقريرات السيد الهاشمي: ج٥، ص٣٦٩، وما بعدها، *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص٣٧٦، وما بعدها.

٣. *تحرير الوسيلة*: ج١، ص١٤٢.

٤. *صراط النجاة*: ج٣، ص٦٠.

٥. *توضيح المسائل*، الشيخ بهجت: ص١٨٠.

١٦٠
حالة احتمال الشرطية

المدخل

عالجنا في ما سبق حالة احتمال الجزء الزائد، والآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، كما لو احتمل أنّ الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد على نحو يكون إيقاعها فيه قيداً شرعياً في الواجب، فهل هو دوران بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن وجوب الإيقاع في المسجد؟ أم أنّه دوران بين المتباينين، فيكون المرجع قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟ هذا ما نريد بحثه هذا اليوم.

وسنرى أن تحقيق الحال هنا تابع إلى ما نختاره في حقيقة القيد الشرعي، وهو بحث ذكرناه في واحد من مباحث الدليل العقلي.

كما سنذكر التفصيل الذي ذهب إليه البعض من العلماء في ما نحن فيه، بين أن يكون محتمل الشرطية محتملاً في شرطية نفس متعلّق الأمر إبتداء، أو في متعلّق المتعلّق ـ الموضوع ـ فتجري البراءة في الأول ولا تجري في الثاني، إلّا أنّه تفصيل غير صحيح، والصحيح: جريان البراءة في كلٍّ من الحالتين.

حدود الدرس

حالة احتمال الشرطية:

عالجنا فيما سبق حالة احتمال الجزء الزائد، و الآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، كما لو احتمل أنّ الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد على نحو يكون إيقاعها في المسجد قيداً شرعياً في الواجب. و تحقيق الحال في ذلك أنّ مرجع القيد الشرعي ـ كما تقدّم ـ عبارة عن تخصيص المولى للواجب بحصة خاصّة على نحو يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل و بالتقيّد، فحالة الشكّ في شرطية شيءٍ مرجعها إلى العلم بوجوب ذات الفعل، و الشكّ في وجوب التقيّد.

و هذا أيضاً دوران بين الأقل و الأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلّف، و ليس دوراناً بين المتباينين فلا يتصوّر العلم الإجمالي المنجز، بل تجري البراءة عن وجوب التقيّد.

و قد يفصل بين أن يكون ما يحتمل شرطيته محتمل الشرطية في نفس متعلّق الأمر ابتداءً، أو في متعلّق المتعلّق، أي الموضوع.

ففي خطاب (أعتق رقبة) المتعلّق للأمر هو العتق، و الموضوع هو الرقبة، فتارة يحتمل كون الدعاء عند العتق قيداً في الواجب، و أخرى يحتمل كون الإيمان قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأُولى: تجري البراءة لأنّ قيدية الدعاء للمتعلّق معناها تقيده و الأمر بهذا التقييد، فيكون الشكّ في هذه القيدية راجعاً إلى الشكّ في وجوب التقييد، فتجري البراءة عنه.

و في الحالة الثانية: لا تجري البراءة لأنّ قيدية الإيمان للرقبة لا تعني الأمر بهذا التقييد لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنة ليس تحت الأمر، و قد لا يكون تحت الاختيار أصلاً، فلا يعود الشكّ في هذه القيدية إلى الشكّ في وجوب التقييد لتجري البراءة.

و الجواب: أنّ تقييد الرقبة بالإيمان و إن لم يكن تحت الأمر على تقدير أخذه قيداً، و لكنّ تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة تحت الأمر على هذا التقدير، فالشكّ في قيدية الإيمان شكّ في وجوب تقيّد العتق بإيمان الرقبة، و هو تقيّد داخل في اختيار المكلّف، و يعقل تعلّق الوجوب به، فإذا شكّ في وجوبه جرت البراءة عنه.

خلاصة الدرس

تناولنا اليوم حالة الشكّ في الشرطية، وذكرنا أن تحقيق الحال فيها هو أنّ مرجع القيد الشرعي لمّا كان عبارة عن تحصيص المولى للواجب بحصة خاصّة على نحو يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل وبالقيد، كان ما نحن فيه من الدوران بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة.

وذهب البعض إلى التفصيل بين كون ما يحتمل شرطيته محتمل الشرطية في نفس متعلّق الأمر ابتداء، أو في متعلّق المتعلّق، فإذا كان في المتعلّق تجري البراءة؛ لرجوعه إلى الشكّ في وجوب التقييد، وإذا كان في متعلّق المتعلّق لم تجر؛ لعدم رجوعه إلى الشك.

إلّا أنّ الصحيح، هو جريان البراءة في هذا النحو الثاني أيضاً؛ لدخول التقيّد في اختيار المكلّف.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في ما نحن فيه اليوم؟ وما فرقه عن الدرسين السابقين؟

٢. كيف يكون مرجع حالة الشكّ في شرطية شيءٍ إلى العلم بوجوب ذات الفعل والشكّ في وجوب التقيّد؟

٣. قد يفصّل في حالة الشكّ في احتمال الشرطية بين أن يكون الشرط محتملاً في نفس متعلّق الأمر إبتداء، أو في متعلّق المتعلّق، بيّن ذلك بوضوح.

٤. ما رأي المصنف ﷺ في التفصيل المذكور في السؤال السابق؟

أسئلة تخصصية

١. ما الوجه في ما ذكره المصنف هنا بقوله: «على نحو يكون إيقاعها في المسجد قيداً شرعياً في الواجب»؟

٢. ما الفرق بين الجزء والشرط؟ ألا يمكن أن نقول: إنّ الشرط المشكوك إنّما هو

جزء مشكوك، فيرجع ما نحن فيه إلى ما سبق من الشكّ في إطلاق الجزئية؟

٣. ما هو الميزان في كون شرط مّا شرطاً في متعلّق الأمر ابتداء، أو في متعلّق المتعلّق؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يراجع الطالب في هذا التطبيق مسألة وجوب صلاة الجماعة في بعض الكتب الفقهية الاستدلالية، ثمّ يكتب تقريراً حول تشخيص ما يجريه الفقيه في ذلك الكتاب من أصل عملي، وهل هو البراءة أم الاشتغال؟ ثمّ القيام بإلقاء هذا التقرير على زملائه في الدرس.

التطبيق الثاني

لاحظ حالات الشكّ التالية وميّز بين ما إذا كان هذا الشكّ شكاً في الجزئية أم الشرطية، ثمّ أذكر مقتضى القاعدة فيه:

١. إذا علم أنّه مدين لزيد بدنانير، وشكّ في أنّها مئة أو مئة وخمسون.

٢. إذا شكّ في وجوب كون الصلاة على سطح الأرض لا تحتها.

٣. إذا شكّ في وجوب نيّة القربة عند دفع الخمس أو الزكاة.

٤. إذا شكّ في وجوب السلام على النصراني.

٥. إذا شكّ في وجوب كون ماء الوضوء مطلقاً.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص٣٤٨، وما بعدها، *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص٣٥٢ وما بعدها.

٣. بعض الكتب الاستدلالية، *كالمسالك*، *والجواهر*، *وجامع المدارك*، وغيرها لأجل التطبيق الأول.

١٦١

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير

المدخل

انتهينا في الدروس السابقة من حالات الشكّ في الجزئية، وفي إطلاقها، وفي الشرطية، وتصل النوبة اليوم إلى الكلام عن حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير عقلياً كان أم شرعياً، فهل تجري فيه البراءة كما جرت في الحالات السابقة، أم أنّ منجّزية العلم الإجمالي هي الجارية خلافاً لما سبق من حالات؟

وفي هذه الحالات، لو لاحظنا العنوان الذي تعلّق به الوجوب، لوجدنا أنّه مردد بين عنوانين متباينين، فقد نقول بجريان أصالة الاشتغال، إلّا أنّ الصحيح خلافه؛ لاختلال الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي، فالجاري هو البراءة.

حدود الدرس

حالات دوران الواجب بين التعيين و التخيير:

و قد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين و التخيير، سواءً كان التخيير المحتمل عقلياً أو شرعياً.

و مثال الأول: ما إذا علم بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيد كيف ما اتفق، أو بإهداء كتاب له.

و مثال الثاني: ما إذا علم بوجوب مردد بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث العتق أو الإطعام أو الصيام، أو بالعتق خاصّة. و في هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الّذي يتعلّق به الوجوب مردد بين عنوانين متباينين، و إن كان بينهما من حيث الصدق الخارجي عموم و خصوص مطلق، و حيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّ أن يدّعى وجود علم إجمالي بوقوع أحد العنوانين المتباينين في عالم المفهوم متعلّقاً للوجوب، و مجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر، لا يوجب كونهما من الأقل و الأكثر ما داما متباينين في عالم العناوين و المفاهيم الّذي هو عالم عروض الوجوب و تعلّقه، فالعلم الإجمالي بالوجوب إذن موجود.

و لكنّ هذا العلم مع هذا غير منجّز للاحتياط، و رعاية الوجوب التعييني المحتمل، بل يكفي المكلّف أن يأتي بالجامع ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيّنه، و ذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجمالي المتقدّمة، و هو أن يكون كلٌّ من الطرفين مشمولاً في نفسه للبراءة بقطع النّظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي، فإنّ هذا الركن لا يصدق في المقام؛ و ذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً ليس مجرى للبراءة بقطع النّظر عن التعارض بين الأصلين، لأنّه إن أريد بالبراءة عنه التوصّل إلى ترك الجامع رأساً، فهذا توصّل بالأصل المذكور إلى المخالفة القطعية التي تتحقق بترك الجامع رأساً، فإذا كان أصلٌ واحد يؤدّي إلى هذا المحذور تعذّر جريانه، و إن أُريد بالبراءة عنه التأمين من ناحية الوجوب التخييري فقط، فهو لغو، لأنّ المكلّف في حالة ترك الجامع رأساً يعلم أنّه غير مأمون من أجل صدور المخالفة القطعية منه، فأي أثرٍ لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة.

و بهذا يتبرّهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجري بقطع النّظر عن التعارض، و في هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض.

خلاصة الدرس

تعَرضنا في هذا الدرس إلى حالة دوران الواجب بين التعيين والتخيير بنوعيه العقلي والشرعي، وقد رأينا أنّ الدوران هنا وإن كان بين عنوانين متباينين، وأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين، إلّا أنّ الصحيح جريان البراءة عن التعيين فيه أيضاً؛ لانهدام الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي التي ذكرناها سابقاً، وهو أن يكون كلٌّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين، للبراءة؛ والأمر في المقام ليس كذلك؛ إذ أن أحد الطرفين وهو الجامع بين البدائل المخيّر بينها المكلّف ليس مجرى للبراءة في نفسه؛ فإنّ إجراء البراءة فيه، إمّا أن يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وإما أن يكون لغواً، وكلاهما باطل.

أسئلة محورية

١. ما هو الفرق بين حالات التردد بين التعيين والتخيير، وحالات التردد بين الأقل والأكثر؟

٢. بيّن وجه جريان قاعدة الاشتغال في ما نحن فيه.

٣. إذا كان المعلوم في ما نحن فيه دائراً بين متباينين، فلماذا لا تجري قاعدة منجزية العلم الإجمالي حينئذ؟

٤. ما هي النتيجة النهائية لهذا البحث؟ وعلى أي أمر استندت؟

أسئلة تخصصية

١. عندما كنا قد انتهينا من الكلام في حالة الشكّ في أصل الجزئية، تكلّم المصنف على حالة الشكّ في إطلاقها، فلماذا لم يتكلّم بعد الشكّ في الشرطية على الشكّ في إطلاق الشرطية؟

٢. ما الوجه في ما ذكره المصنف أوّل البحث بقوله: «الواحد»؟

٣. هل تعني النتيجة التي توصلنا لها آخر البحث، أنّه يمكن أن يوجد علم إجمالي وفي نفس الوقت تجري البراءة في أطرافه؟ أم أنّه لا يوجد علم إجمالي من الأساس؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يكلّف الطالب في هذا التطبيق بكتابة بحث حول الفرق بين نفي الوجوب التعييني بواسطة الإطلاق، وهو البحث الذي مرّ في الجزء الأول في مباحث الإطلاق، وبين نفي الوجوب التعييني بأصالة البراءة، وهو البحث الذي نحن فيه، ثمّ يبيّن العلاقة بين هذين البحثين.

التطبيق الثاني

لاحظ حالات الشكّ التالية، ذاكراً نوعها أولاً، ثمّ أذكر مقتضى الأصل الجاري فيها:

١. لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

٢. لو شكّ في وجوب كون الصلاة في ثوب أبيض.

٣. لو شكّ في وجوب القنوت في صلاة الميت.

٤. لو شكّ في وجوب طبخ الطعام وإطعامه في الكفارة.

٥. لو فاتته عدّة صلوات وشكّ في عددها.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٥، ص٣٥٣، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الحائري: ج٤، ص٣٥٢، وما بعدها.

١٦٢

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب

المدخل

ذكرنا أوّل بحث الأصول العملية أنّ الكلام سيكون في ثلاثة عناوين:

أوّلها: القاعدة العملية في حالة الشكّ البدوي.

وثانيها: قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

وثالثها: هو الاستصحاب. وهو ما بين أيدينا اليوم.

وبصورة عامّة سيكون الكلام في الاستصحاب ـ بعد تعريفه وتمييزه عن غيره من القواعد المشابهة له ـ في العناوين التالية:

١. أدلة الاستصحاب.

٢. أركان الاستصحاب.

٣. مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

٤. عموم جريان الاستصحاب.

٥. تطبيقات.

وأمّا اليوم، فنبدأ بالكلام بتعريف الاستصحاب، فنذكر تعريف البعض له بأنّه:

الحكم ببقاء ما كان، ثمّ نتعرّض لما يعتبر أن يلاحظ حين التعريف، وما أبداه السيد الخوئي﴿ره﴾ على التعريف السابق، وما اختاره فيه، ثمّ نذكر ما يرد على ما اختاره﴿ره﴾.

حدود الدرس

٢. الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

عرّف الاستصحاب بأنّه: الحكم ببقاء ما كان. و هو قاعدة من قواعد الاستنباط لدى كثير من المحقّقين، و وظيفة هذه القاعدة على الإجمال: أنّ كلّ حالةٍ كانت متيقّنة في زمان، و مشكوكة بقاءً، يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة التي تسمى بالاستصحاب.

و قد اختلف القائلون بالاستصحاب، في أنّ الاعتماد عليه هل هو على نحو الأمارية، أو على نحو الأصل العملي؟ كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه، فقد استدل بعضهم عليه: بحكم العقل و إدراكه ولو ظنّاً ببقاء الحالة السابقة، و بعضهم بالسيرة العقلائية، و بعضهم بالروايات.

و من هنا وقع الكلام في كيفية تعريف الاستصحاب بنحو يكون محوراً لكلّ هذه الاتجاهات و صالحاً لدعوى الأمارية تارة، و دعوى الأصلية أخرى، و للاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة المذكورة.

و لذلك اعترض السيد الأستاذ على التعريف المتقدّم بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً، و أمّا إذا افترض أمارةً فلا يصحّ تعريفه بذلك، بل يجب تعريفه: بالحيثية الكاشفة عن البقاء، و ليست هي إلّا اليقين بالحدوث. فينبغي أن يقال حينئذ: «إنّ الاستصحاب هو اليقين بالحدوث» فلا يوجد معنى جامع يلائم كلّ المسالك يسمى بالاستصحاب.

و يرد عليه **أوّلاً**: إنّ حيثية الكاشفية عن البقاء ليست على فرض وجودها قائمة باليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكّ في البقاء، بل بنفس الحدوث، بدعوى غلبة أنّ ما يحدث يبقى، و

ليس اليقين إلّا طريقاً إلى تلك الأمارة، كاليقين بوثاقة الراوي، فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعين أن يعرّف بالحدوث مباشرة.

و ثانياً: أنّه سواءً بني على الأمارية، أو على الأصلية لا شكّ في وجود حكم ظاهري مجعول في مورد الاستصحاب و إنّما الخلاف في أنّه هل هو بنكتة الكشف أو لا؟ فلا ضرورة ـ على الأمارية ـ في أن يعرّف الاستصحاب بنفس الأمارة، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهري المجعول يلائم كلا المسلكين أيضاً.

و ثالثاً: أنّ بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه مرجعية الحالة السابقة بقاءً، و يراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث، و هذه المرجعية أمر محفوظ على كلّ المسالك و الاتجاهات، لأنّها عنوان ينتزع من الأمارية و الأصلية معاً، و يبقى المجال مفتوحاً لافتراض أي لسان يجعل به الاستصحاب شرعاً من لسان جعل الحالة السابقة منجّزة، أو لسان جعلها كاشفة، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن، لأنّ المرجعية تنتزع من كلّ هذه الألسنة، كما هو واضح.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى بحث الاستصحاب، وعرّفناه أولاً بأنّه: الحكم ببقاء ما كان، وأن وظيفته إجمالاً هي إثبات بقاء الحالة المتيقنة سابقاً المشكوكة بقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد وقع الخلاف في كونه أصلاً عملياً أم أمارة، وفي طريقة الاستدلال عليه، وهذا كلّه يجب أخذه في تعريف الاستصحاب، ولهذا اعترض السيد الخوئي‏ على التعريف المتقدّم بأنّه لايلائم افتراض كون الاستصحاب أمارة؛ إذ يجب تعريفه حينئذ بأنّه اليقين بالحدوث، فلا يوجد معنى جامع يلائم كلّ المسالك يسمى بالاستصحاب.

وقد أورد عليه السيد الشهيد ثلاثة إيرادات هي:

١. أنه لو أريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعيّن أن يعرّف بالحدوث مباشرة؛ فإنّه الحيثية الكاشفة.

٢. لا ضرورة على الأمارية ـ في أن يعرف الاستصحاب بنفس الأمارة.

٣. أنه بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنه مرجعية الحالة السابقة بقاءً، ويراد بهذه الحالة اليقين بالحدوث، ويكون تعريفاً ملائماً لكلّ المسالك.

أسئلة محورية

١. ما وظيفة الاستصحاب؟

٢. ما الذي يجب أن يلاحظ عندما يراد تعريف الاستصحاب؟

٣. ما هو الاعتراض الذي أبداه السيد الخوئي‌ﷺ على تعريف الاستصحاب بأنه: الحكم ببقاء ما كان؟

٤. بيّن المراد بالمصطلحات التالية الواردة في الدرس:

أ) الحكم: في قولهم: «الحكم ببقاء ما كان».

ب) حكم العقل وإدراكه.

ج) الحيثية الكاشفة.

د) لسان جعل الحالة السابقة.

هـ) ما الذي أورده المصنف‌ﷺ على ما اعترض به السيد الخوئي على تعريف الاستصحاب؟

أسئلة تخصصية

١. هل يصحّ أن نقول: إنّ الاستصحاب قاعدة من قواعد الاستنباط؟ وما توجيه ذلك؟

٢. لماذا نهتم بتعريف الاستصحاب بنحو يكون محوراً لكل الاتجاهات، وصالحاً لدعوى الأمارية تارةً ودعوى الأصلية أخرى، وللاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة؟

٣. ما الوجه في ما ذكره السيد الخوئيﷺ، من أنّ الاستصحاب إذا كان أمارة فيجب تعريفه بالحيثية الكاشفة عن البقاء؟

٤. كيف يكون التعريف الذي اختاره المصنف جامعاً للمواصفات المطلوبة التي ذكرناها في السؤال الثاني؟

تطبيقات

قال السيد الخوئي في *الدراسات* «في الاستصحاب»:

والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى:

في تعريفه: ذكر شيخنا الأنصاري للاستصحاب تعاريف، وأشكل عليها، ثمّ زعم أن أسدها وأخصرها (إبقاء ما كان).

وأفاد المحقق الخراسانيﷺ أنّ جميع التعاريف المذكورة للاستصحاب من قبيل شرح الاسم، وكلها مشيرة إلى معنى واحد هو مورد النفي والإثبات، وذلك المعنى هو (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه).

ونقول: الظاهر أنّ ما اختاره المحقّق المذكور في تعريفه الاستصحاب بيان لما أفاده الشيخ؛ إذ المراد بالإبقاء في كلامه ليس الإبقاء الخارجي، وهو واضح، بل المراد به حكم الشارع بالبقاء، كما أنّه لم يرد به الحكم بالبقاء واقعاً؛ فإنّه ليس من الاستصحاب في شيء، وإنّما أراد به الحكم بالبقاء في مرحلة الشكّ.

وأما ما ذكره من رجوع جميع التعاريف إلى معنى واحد، فلا يمكن المساعدة عليه؛ لاستحالة تعريفه بما ينطبق على جميع الأقوال؛ فعلى القول بكون الاستصحاب من الأمارات وحجية مثبتاته، لا يمكن تعريفه (بالحكم بالبقاء)؛ إذ الحكم ليس أمارة، بل هو منكشف بالأمارة ومدلول لها، وهي كاشفة عنه، بل لابدّ من تعريفه حينئذ بما حكاه الشيخ عن *شارح المختصر* من الصغرى والكبرى؛ فان حجيته على الأمارية إنْ كانت من باب الظن النوعي، انطبق عليه

الصغرى، أعني: كون الشيء متيقّن الحدوث ولم يظن عدمه؛ فإنّ نفس هذه الحالة تورث الظن النوعي بالبقاء؛ لأنّ ما يثبت يدوم غالباً...».

تأمل في هذه الكلمات جيداً لتجيب عما يلي:

١. من القائل بأن الاستصحاب هو: «الحكم ببقاء ما كان» عند السيد الخوئي؟ هل هو الشيخ الانصاري، أم صاحب الكفاية؟

٢. ما المراد بالبقاء في تعريف الاستصحاب؟

٣. هل يختص الاستصحاب في التعريف المذكور في *الحلقة* بالحكم؟

٤. لماذا اعترض السيد الخوئي على تعريف الاستصحاب بما ذُكر بناءً على الأمارية؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، والثالثة.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي، أول الجزء السادس؛ *تقريرات* السيد الحائري، أول الجزء السادس.

٣. *دراسات*، السيد الخوئي، أول الجزء السابع.

٤. *فرائد الأصول*: ج ٢، ص ٥٤١.

٥. *الكفاية الأصول*: ص ٤٣٥.

١٦٣

التمييز بين الاستصحاب وغيره

المدخل

بعد أن عرفنا حقيقة الاستصحاب ووظيفته في الدرس السابق، لابدّ أن نتكلّم اليوم، وقبل الدخول في مباحثه التفصيلية، عن التمييز بينه وبين بعض القواعد المزعومة التي تشابهه من جهة وجود أمر متيقّن وأمر مشكوك، وسنذكر من هذه القواعد قاعدتين:

الأولى: قاعدة اليقين.

الثانية: قاعدة المقتضي والمانع.

حدود الدرس

التمييز بين الاستصحاب و غيره

هناك قواعد مزعومة تشابه الاستصحاب، و لكنّها تختلف عنه في حقيقتها.

منها: قاعدة اليقين: و هي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين و الشكّ، غير أنّ الشكّ في موارد القاعدة يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، و بلحاظ نفس الفترة الزمنية، و أمّا في موارد الاستصحاب، فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن، لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلّق بها اليقين، و إذا أردنا مزيداً من التدقيق، أمكننا أن نلاحظ أنّ الاستصحاب لا يتقوّم دائماً بالشكّ في البقاء، فقد يجري بدون ذلك.

كما إذا وقعت حادثة، و كان حدوثها مردداً بين الساعة الأُولى و الساعة الثانية، و يشكّ في ارتفاعها، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية مع أن وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاء على أي حال، بل هو مردد بين الحدوث و البقاء، و مع هذا يثبت بالاستصحاب.

و لهذا كان الأولى أن يقال: إنّ الاستصحاب مبنيٌّ على الفراغ عن ثبوت الحالة المردد إثباتها، و قاعدة اليقين ليست كذلك.

و من نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب و قاعدة اليقين: أنّ الشكّ في موارد قاعدة اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق، و لهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد، و أمّا الشكّ في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقة.

و منها: قاعدة المقتضي و المانع: و هي القاعدة التي يبنى فيها عند إحراز المقتضي و الشكّ في وجود المانع على انتفاء المانع و ثبوت المقتضى ـ بالفتح ـ و هذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين و الشكّ، و لكنّهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً، و هما المقتضي و المانع خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إنّ متعلّقهما واحد ذاتاً فيه.

و كما تختلف هذه القواعد في أركانها المقوّمة لها، كذلك في حيثيات الكشف النوعيّ المزعومة فيها، فإنّ حيثية الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبة أنّ الحادث يبقى، و حيثية الكشف في قاعدة اليقين تقوم على أساس غلبة أنّ اليقين لا يخطئ، وحيثية الكشف في قاعدة المقتضي و المانع، تقوم على أساس غلبة أن المقتضيات نافذة و مؤثّرة في معلولاتها.

و البحث في الاستصحاب يقع في عدة مقامات:

الأوّل: في أدلته.

و الثاني: في أركانه التي يتقوّم بها.

و الثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

و الرابع: في عموم جريانه.

والخامس: في بعض تطبيقاته.

و سنتكلم في هذه المقامات تباعاً إنّ شاء اللهً تعالى.

خلاصة الدرس

لما انتهينا من تعريف الاستصحاب، وقبل الدخول في مباحثه التفصيلية، كان لابدّ من تمييزه عن القواعد المزعومة التي تشابهه، إلّا أنّها تختلف في حقيقتها عنه، ومن هذه القواعد:

١. قاعدة اليقين: والتي تختلف عن الاستصحاب بتعلّق الشكّ فيها بعين ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية، خلافاً للاستصحاب؛ فإنّ الشكّ فيه يتعلّق ببقاء المتيقّن، لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلّق بها اليقين، ولو أردنا مزيداً من التدقيق، لكان الأولى أن نعبّر عن هذا الفرق بأن نقول: الاستصحاب مبني على الفراغ عن الحالة المراد إثباتها، وقاعدة اليقين ليست كذلك.

ومن نتائج هذا الفرق في الحقيقة: أنّ الشكّ في القاعدة ناقض حقيقة لليقين، خلافاً للاستصحاب.

٢. قاعدة المقتضي والمانع: والتي تختلف عن الاستصحاب في أنّ الشكّ واليقين فيها متعلّقان بأمرين مختلفين ذاتاً، خلافاً للاستصحاب.

هذا هو الفرق بين الاستصحاب وكلّ من القاعدتين من حيث الحقيقة، وهناك فرق أيضاً من ناحية حيثيات الكشف النوعي المزعومة فيها؛ فإنّها في الاستصحاب غلبة أن ما يحدث يبقى، وفي قاعدة اليقين غلبة أنّ اليقين لا يخطئ، وفي القاعدة الثالثة غلبة أن المقتضيات نافذة في معلولاتها.

أسئلة محورية

١. عرّف قاعدة اليقين.

٢. ما هو الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين؟

٣. ما الوجه في كون الأولى أنْ يقال: الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها، وقاعدة اليقين ليست كذلك؟

٤. أذكر نتيجة من نتائج الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.

٥. عرّف قاعدة المقتضي والمانع، ثمّ أذكر الفرق بينها و بين الاستصحاب.

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة التميز بين الاستصحاب وما شابهه من القواعد؟

٢. ما المقصود بقوله﷫: «مزعومة» أوّل البحث صفة للقواعد؟

٣. ما الهدف من قوله﷫ «ذاتاً» في قاعدة المقتضي والمانع؟

٤. ما الوجه في تعبيره﷫ بقوله: «حيثيات الكشف النوعي المزعومة فيها»؟

٥. ما علاقة حيثيات الكشف النوعي ببحثنا لهذا اليوم؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال العلامة المظفر﷫ في مقام تعداد أركان ومقومات الاستصحاب:

تعدد زمان المتيقّن والمشكوك:... وعليه، فلا يفرض الاستصحاب إلّا في مورد اتحاد زمان اليقين والشكّ مع تعدد زمان متعلّقهما، وأمّا في فرض العكس، بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلّقهما؛ بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فإنّ هذا المورد يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان.

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة، ثمّ شكّ يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة، بأن سرى الشكّ إلى يوم الجمعة، أي: أنّه تبدّل يقينه السابق إلى الشكّ، فإنّ العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان؛ لأنّه حينئذ لم يحرز ما كان تيقّن به أنّه كان.

ومن أجل هذا عبّروا عن مورد قاعدة اليقين بالشكّ الساري، وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين، وسيأتي أنّ أخبار الاستصحاب لا تشملها، ولا دليل عليها غيرها.

بعد أن تتأمّل في هذه العبارة جيداً، أجب عمّا يلي:

١. هل الأفضل بيان الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أوّل الكلام على الاستصحاب، كما فعل السيد الشهيد، أم الأفضل بيان هذا الفرق عند الكلام في أركانه كما فعل العلامة المظفرﷺ؟ ما الوجه في جوابك؟

٢. أشار السيد الشهيدﷺ في درسنا إلى فرقين بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، فكيف بالعلامة المظفر؟

٣. ما الفرق بين الشكّ الموجود في الاستصحاب والموجود في القاعدة؟

٤. لماذا نسمّي الشكّ الموجود في القاعدة بالشكّ الساري؟

٥. لماذا عبّر المصنف في درسنا بقوله: «هناك قواعد مزعومة»؟

التطبيق الثاني

يكلّف الطالب في هذا التطبيق بكتابة مثالين لكلّ قاعدة من القواعد التي ذكرناها في الدرس، موضّحاً الفرق بينهما بصورة تطبيقية على كلّ مثال.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة.*

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص١٤، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٣٦، وما بعدها.

٣. *أصول المظفر*: ص٤٨٥.

٤. *مصباح الأصول*: ج٣، ص٨ وما بعدها.

١٦٤
أدلّة الاستصحاب (١)

المدخل

بعد أن عرفنا حقيقة الاستصحاب، ووظيفته، وميّزناه عن بعض القواعد المزعومة المشابهة له، ندخل في الأبحاث التفصيلية لهذا الموضوع، وأوّل هذه الأبحاث هو: البحث في الأدلة التي أدعيت على حجيّة هذه الحقيقة التي أسميناها بالاستصحاب.

وما سنذكره في هذا السياق، هو ثلاثة أمور، أوّلها: العقل، وثانيها: سيرة العقلاء، وثالثها: الأخبار، وسنتاول اليوم الدليلين الأول والثاني، وسنرى معاً عدم تماميتهما.

حدود الدرس

١. أدِلّة الاستصحاب (١)

و قد استدل على الاستصحاب تارة: بأنّه مفيد للظن بالبقاء، و أخرى: بجريان السيرة العقلائية عليه، و ثالثة: بالروايات.

أمّا الأوّل: فهو ممنوع صغرى و كبرى، أمّا صغروياً؛ فلأنّ إفادة الحالة السابقة بمجردها للظن بالبقاء، ممنوعة. و إنّما قد يفيد لخصوصية في الحالة السابقة من حيث كونها مقتضية للبقاء و الاستمرار.

و قد يستشهد لإفادة الحالة السابقة للظن بنحو كلّي بجريان السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب، و العقلاء لا يعملون إلّا بالطرق الظنّية و الكاشفة.

و يرد على هذا الاستشهاد، أنّ السيرة العقلائية على افتراض وجودها، فالأقرب في تفسيرها أنّها قائمة بنكتة الإلفة و العادة، لا بنكتة الكشف، و لهذا يقال بوجودها حتى في الحيوانات التي تتأثّر بالإلفة.

و أمّا كبروياً، فلعدم قيام دليل على حجيّة مثل هذا الظن.

و أما الثاني: ففيه أنّ الجري و الانسباق العملي على طبق الحالة السابقة، و إن كان غالباً في سلوك الناس، و لكنّه بدافع من الإلفة و العادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع أو الاطمئنان بالبقاء في كثير من الأحيان، و ليس بدافع من البناء على حجيّة الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

خلاصة الدرس

استدل على الاستصحاب تارةً بأنّه مفيد للظن بالبقاء، وأخرى بجريان السيرة عليه.

أمّا الأوّل: فهو ممنوع صغرى وكبرى؛ أما صغرى، فلأنّ إفادة الحالة السابقة بمجردها للظن بالبقاء ممنوعة، وأما كبرى، فلعدم دليل على حجيّة ذلك الظن المدّعى.

وأما الثاني: فلأنّ السيرة العقلائية وإن كانت جارية على العمل بالحالة السابقة، إلّا أنّ ذلك ليس بدافع من البناء على حجيّة الحالة السابقة في إثبات التعبد.

أسئلة محورية

١. أذكر الأنواع الثلاثة للأدلّة التي أقيمت على حجيّة الاستصحاب؟

٢. ما رأي المصنف رحمه الله بالدليل الأوّل من الأدلّة التي استدل بها البعض على الاستصحاب؟

٣. استشهد البعض على إفادة الحالة السابقة للظن بنحو كلّي بجريان السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب، بيّن تقريب الاستدلال بهذا الشاهد، وردّ السيد الشهيد له.

٤. ما المقصود بالصغروية والكبروية المذكورة في درس اليوم؟

٥. بيّن الاستدلال بالسيرة العقلائية على الاستصحاب، ثمّ وضّح نظر المصنف بالنسبة إليه.

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بقولهﷺ: «استدل على الاستصحاب»؟

٢. ما نوع الدليل المذكور بقوله: «إنّه مفيد للظن بالبقاء»؟

٣. ما المقصود بقوله في توضيح الاستشهاد: «بنحو كلّي»؟

٤. ألا يمكن أن يردّ صاحب الاستشهاد على السيد الشهيد بأن يقول: فلتكن النكتة في الحيوانات كما قلتم: الإلفة والعادة، ولكن هذا لا يستلزم ان تكون النكتة عند العقلاء هي ذلك، بل هي الكشف؟

٥. هل يريد السيد الشهيدﷺ في الردّ على سيرة العقلاء أن يدعي عدم انعقاد السيرة؟ أم أنّه كان يهدف إلى أمر آخر؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

هل يمكن لمن يذهب إلى حجيّة الاستصحاب أن يستدلّ على ذلك بأن يقول: الاستصحاب حجّة؛ لأنّه لا دليل على بطلانه وعدم حجيته؟

وهل يمكن لنفاة حجيّة الاستصحاب أن يستدلوا على ذلك بأن يقولوا: الاستصحاب ليس حجّة؛ لعدم الدليل على حجيته؟

سؤالان مهمّان جداً؛ فإنّ طريقة البحث كلّها تتأثر بما نختاره من جواب، فما هو الجواب؟

الصحيح: أن نفاة الحجيّة يمكنهم أن يتمسّكوا لمدعاهم بعدم الدليل على الحجية، بخلاف المثبتين، وهذا الكلام يتعلّق بكلام سابق ذكرناه في الجزء الأول، وتحت عنوان: الأصل عند الشكّ في الحجيّة عدم الحجيّة، وذكرنا هناك فائدة هذا الأصل وتأثيره الواسع على طريقة البحث.

ولما كان الأصل هو ذلك، فالأصل عند الشكّ في حجيّة الاستصحاب هو عدم الحجيّة، ولهذا يحقّ للنافين أن يتمسّكوا بعدم الدليل على الحجيّة؛ فإنّ الحكم حينئذ هو عدم الحجيّة.

وأمّا المثبتون للحجيّة، فخلاف ذلك، فإنّه مع عدم الدليل على الحجيّة، لابدّ من أن نرجع إلى مقتضى الأصل السابق، والذي قلنا: إنّه يقتضي عدم الحجيّة، فلابدّ لهم من أن يأتوا بدليل على الحجيّة؛ لكي لا تصل النوبة إلى ذلك الأصل.

وبهذا تتضح النكتة في أنّ الباحث في هذا البحث لماذا يبدأ بذكر الأدلّة على الحجيّة، لا بالأدلة النافية، إلّا أننا هنا لن نذكر ذلك؛ فإننا أشرنا إليه في الجزء الأول هناك غير مرّة فعليك أن تبحث عنه.

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد رحمه الله في تقريرات السيد الهاشمي:

أدلة حجيّة الاستصحاب: ويمكن تصنيف الأدلة التي يستدل بها على حجيّة الاستصحاب إلى ثلاثة أنواع كما يلي: ١. حجيته على أساس إفادته للظن...، وتقريبه: أنّ الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء، فيكون حجّة، إمّا من باب حجيّة الظن الشخصي، أو الظن النوعي، فيكون معتبراً حتى إذا لم يورث الظن في مورد لمانع.

ونقطة الفراغ الواضحة في هذا الاستدلال، هي كبرى حجيّة مثل هذا الظن؛

فإنّها بحاجة إلى دليل...، وأما صغرى حصول الظن من الحالة السابقة، فقد يستشهد عليها من باب بالسيرة العقلائية؛ فإنّهم لا يبنون عادة على شيء من باب التعبد الصرف، بل من باب الأمارية والكاشفية ولو النوعية، فتكون شاهداً على إفادة الاستصحاب للظن.

ويرد على هذا الاستدلال منع الصغرى والكبرى معاً، أمّا الصغرى، فلعدم كون الحالة السابقة لو خليت وطبعها مورثة للظن؛ فإنّ هذا الظن ينشأ من حساب احتمالات مختلفة جداً باختلاف الموارد، والأشخاص، ومقدار البقاء، وغير ذلك...، وأمّا الاستدلال بالسيرة العقلائية على حصول الظن فغير سديد؛ لأنّ ذلك لا يعلم كونه على أساس الكاشفية الموضوعية وحصول الظن، بل من المحتمل قوياً أن يكون على أساس الحالة الذاتية الوهمية، والأنس الذهني ببقاء الحالة السابقة.

وأما الكبرى، فلعدم الدليل على حجيّة مثل هذا الظن لو سلم حصوله.

بعد أن تتأمل في هذه العبارة جيداً، أجب عن الأسئلة التالية:

١. ما المقصود بقولهﷺ في درس اليوم: «أدلة الاستصحاب»؟

٢. ما المقصود بالصغرى والكبرى الواردة في درس اليوم؟

٣. ما المقصود من قوله في الدرس: «وإنّما تفيد لخصوصية في..»؟

٤. ما المقصود من قولهﷺ في الدرس: «إنّ السيرة العقلائية على افتراض وجودها، فالأقرب في تفسيرها...»؟

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص١٩ــ٢٠؛ *تقريرات* السيد الحائري: ج٦، ص٢٩، وما بعدها.

٢. *الكفاية*: ص٤٣٩، وما بعدها.

٣. *الهداية في الأصول*، ج٤: ص١٣، وما بعدها.

١٦٥
أدلّة الاستصحاب (٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّه قد استدل على الاستصحاب تارةً بأنّه مفيد للظن بالبقاء، وأخرى بجريان السيرة العقلائية عليه، وثالثة بالروايات.

وقد تعرضنا في ذلك الدرس إلى الدليلين الأوّل والثاني، ووصلت النوبة إلى الكلام في الدليل الثالث وهو الروايات، وهو الدليل العمدة في مقام الاستدلال.

وهناك عدة روايات استدل بها في المقام، إلّا أننا سنكتفي في هذه الحلقة بواحدة من هذه الروايات، وهي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، وسيكون الكلام في هذه الرواية في عدة جهات تتضمّن كلّ واحدة منها عدة مطالب:

الجهة الأولى: في فقه الرواية، وهو تحليل مفاد قوله عليه السلام فيها: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقينَ بالشكّ».

الجهة الثانية: في أنّ الرواية هل هي ناظرة إلى الاستصحاب أو إلى قاعدة المقتضي والمانع؟

الجهة الثالثة: بعد افتراض تمامية الاستدلال بالرواية للاستصحاب، فهل يستفاد منها جعله على وجه كلّي كقاعدة عامة، أو أنّها لا تدلّ على أكثر من جريانه في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث، وهو مورد الرواية؟

هذه هي الجهات التي سيقع الكلام فيها في هذا البحث، وسيقع الكلام في الجهة الأولى في نقطتين:

الأولى: أنّه كيف اعتبر البناء على الشكّ في الرواية نقضاً لليقين؟ وهذا ما سنتكلم عليه في هذا الدرس.

الثانية: في تحديد الجملة الشرطية الواردة في كلام الإمام؏؛ فإنّ الشرط فيها هو: أن لا يستيقن أنّه قد نام، فما هو الجزاء؟ وهذا ما سنبحثه في الدرس التالي إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

أدلة الاستصحاب (٢)

و أمّا الثالث: أي الاخبار فهو العمدة في مقام الاستدلال: فمن الروايات المستدلّ بها صحيحة زرارة عن أبي عبد الله؏، حيث سأله عن المرتبة التي يتحقق بها النوم الناقض للوضوء، فأجابه.ثمّ سأله عن الحكم في حالة الشكّ في وقوع النوم إذ قال له: فإنْ حُرّك في جنبه شيء و لم يعلم به، فكأنّ عدم التفاته إلى ما حُرّك في جنبه جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً أو لا فاستفهم عن حكمه، فقال له الإمام؏:

> لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر.

و الكلام في هذه الرواية يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: في فقه الرواية بتحليل مفاد قوله: «و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشكّ»، و ذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: أنّه كيف اعتبر البناء على الشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بالطهارة حدوثاً لايتزعزع بالشكّ في الحدث بقاء، فلو أنّ المكلّف في الحالة المفروضة في السؤال بنى

على أنّه محدث لما كان ذلك منافياً ليقينه لأنّ اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع، فكيف يسند نقض اليقين إلى الشكّ؟

والتحقيق: أنّ الشكّ ينقض اليقين تكويناً إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، و أمّا إذا تغاير المتعلّقان فلا تنافي بين اليقين و الشكّ، فيكون الشكّ ناقضاً و هادماً لليقين.

و على هذا الأساس نعرف أنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكويني لليقين المفترض فيها لوحدة متعلّقيهما ذاتاً و زماناً، و أنّ الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينياً لليقين المفترض فيه لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث، و الآخر متعلّق بالبقاء، و لهذا يجتمعان في وقت واحد.

و لكن مع هذا قد يُسند النقض إلى هذا الشكّ، فيقال: إنّه ناقض لليقين بإعمال عناية عرفية وهي أن تلغى ملاحظة الزمان فلا نقطِّع الشيءَ إلى حدوث و بقاء، بل نلحظه بما هو أمر واحد، ففي هذه الملاحظة يرى الشكّ و اليقين واردين على مصبٍّ واحدٍ، و متعلّق فارد، فيصحُّ بهذا الاعتبار إسناد النقض إلى الشكّ، فكأنّ الشكّ نقض اليقين، و بهذا الاعتبار يُرى أيضاً أنّ اليقين و الشكّ غير مجتمعين، كما هو الحال في كلّ منقوض مع ناقضه، و على هذا الأساس جرى التعبير في الرواية فأسند النقضَ إلى الشكّ و نهى عن جعله ناقضاً.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا من الدليلين الأوّل والثاني للاستصحاب، دخلنا في الدليل العمدة عليه وهو الأخبار، فذكرنا صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، وقلنا: إنّ الكلام فيها سيقع في عدة جهات، تعرّضنا في هذا الدرس إلى الجهة الأولى من هذه الجهات، وقد كانت في فقه الرواية، بتحليل مفاد قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وذلك بالكلام في نقطتين:

الأولى: وهي التي تعرّضنا لها هذا الدرس: إنّه كيف اعتُبر البناء على الشكّ نقضاً لليقين، مع أنّ اليقين بالطهارة حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاء، فكيف يسند نقض اليقين إلى الشكّ؟

والتحقيق: إنّ هذا الإسناد إنّما يكون بإعمال عناية عرفية وهي أن تلغى ملاحظة الزمان، فلا نقطِّع الشيءَ إلى حدوث وبقاء، بل نلحظه بما هو أمر واحد، فكأن الشكّ حينئذ نقض اليقين.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بقوله رحمه الله: «فقه الرواية»؟

٢. كيف اعتُبر البناء على الشكّ في الرواية نقضاً لليقين، مع أنّ اليقين بالطهارة حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً؟

٣. ما الفرق بين الشكّ في قاعدة اليقين والشكّ في الاستصحاب؟

٤. ما المقصود بالعناية العرفية؟ وما علاقتها بمحل البحث؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بأنّ الأخبار هي العمدة في مقام الاستدلال على الاستصحاب؟

٢. ما الفائدة من عقد الكلام في الجهة الأولى من الجهات التي ذكرها المصنف؟

٣. بعد إعمال العناية العرفية المذكورة في الدرس، هل يكون نقض اليقين بالشكّ نقضاً تكوينياً؟ بيّن الدليل على ما تقول.

تطبيقات

التطبيق الأول

يلاحظ أنّ المصنف رحمه الله لم يتكلّم في سند الرواية التي ذكرها في درس اليوم، مع

أنّ تمامية الاستدلال برواية مّا على مطلب مّا، إنّما هو فرع تماميتها سنداً ودلالة، فلابدّ من البحث في سند هذه الرواية أولاً وقبل كلِّ شيءٍ، فالمطلوب من الطالب العزيز في هذا التطبيق مراجعة ما ذكر بشأن سند هذه الرواية، وهل أنّ المروي عنه هو الإمام الصادق عليه السلام كما ادعى المصنف هنا، أم أنّه الإمام الباقر عليه السلام كما ادّعى غيره.

التطبيق الثاني

المطلوب في هذا التطبيق مراجعة ما ذكره الأعلام في مقام الاستدلال بصحيحة زرارة المذكورة في الدرس؛ لكي نكوّن فكرة عامة إجمالية عن طريقة بحث الأصوليين في الرواية للوصول إلى مطلب أصولي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٢٥، وما بعدها و وص٦٨، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٣٨، وما بعدها.

٣. *أصول الفقه*: ص٤٩٧.

٤. *مصباح الأصول*: ج٣، ص١٣، وما بعدها (التطبيق الأوّل).

١٦٦
أدلّة الاستصحاب (٣)

المدخل

بدأنا في الدرس السابق التعرّض إلى الدليل الثالث من أدلة الاستصحاب، وهو الراوايات، وقد نقلنا صحيحة زرارة التي ذكرنا أنّ الكلام فيها سيقع في عدة جهات، كان أوّلها فقه الرواية وتحليل مفاد قولهﷺ: «وإلّا فإنّه على يقين...»، والذي ذكرنا أنّه يتم بواسطة الكلام في نقطتين، انتهينا من الأولى منهما، وقد كانت في توجيه اعتبار البناء على الشكّ في الرواية نقضاً لليقين، ويصل بنا الكلام اليوم إلى النقطة الثانية، وهي في تشخيص عناصر الجملة المذكورة؛ فإنّها جملة شرطية، فما هو جزاؤها؟

وسنستعرض في هذا المقام احتمالات ثلاثة، لابدّ من النظر في أنّ أيها هو الانسب عرفاً بالرواية ليكون هو الجزاء.

حدود الدرس

أدلة الاستصحاب (٣)

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الإمامﷺ فإنّها جملة شرطية، و الشرط فيها هو أن لا يستيقن أنّه قد نام، و أمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون محذوفاً و مقدَّراً، و تقديره (فلا يجب الوضوء) و يكون قوله: «فإنّه على يقين إلخ»، تعليلاً للجزاء المحذوف.

و قد يلاحظ على ذلك أنّه التزام بالتقدير، و هو خلاف الأصل في المحاورة، و التزامٌ بالتكرار لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بيّن مرة قبل الجملة الشرطية، و مرة في جزائها المقدّر.

و تندفع الملاحظة الأُولى؛ بأنّ التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل، لوجود القرينة المتصلة على تعيينه و بيانه، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة.

وتندفع الملاحظة الثانية؛ بأنّ التكرار الملفّق من التصريح و التقدير ليس على خلاف الطبع، وليس هذا تكراراً حقيقياً، كما هو واضح، فهذا الاحتمال لا غبار عليه من هذه الناحية.

الثاني: أن يكون الجزاء قوله: «فانه على يقين من وضوئه»، فيتخلّص بذلك من التقدير، و لكنّ يلاحظ حينئذ أنّه لا ربط بين الشرط و الجزاء، لوضوح أنّ اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت على أي حال، و من هنا يتعيّن حينئذ لأجل تصوير الترتب بين الشرط و الجزاء أن يحمل قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنّه متيقّن تعبداً، لا خبرية تتحدّث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه فإنّ اليقين التعبّدي بالوضوء يمكن أن يكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعي خلافاً لليقين الواقعي بالوضوء فإنّه ثابت على أي حال، و لكنّ حمل الجملة المذكورة على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» و أمّا قوله: «فانه على يقين من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء أو تتميم للشرط.

و هذا الاحتمال أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء لا يناسب الواو و الشرط، و تتميماته لا تناسب الفاء.

و هكذا يتبين أنّ الاحتمال الأوّل هو الأقوى، و لكنّ يبقى أنّ ظاهر قوله «فانه على يقين

من وضوئه» كونه على يقين فعليٍّ بالوضوء، و هذا إنّما ينسجم مع حمل اليقين على اليقين التعبّدي الشرعي كما يفترضه الاحتمال الثاني، لأنّ اليقين إذا حملناه على اليقين التعبّدي الشرعي، فهو يقين فعلي بالوضوء، و لا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعي، لأنّ اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعلياً، بل المناسب حينئذ أن يقال: فإنّه كان على يقين من وضوئه. فظهور الجملة المذكورة في فعلية اليقين قد يُتخذ قرينة على حملها على الإنشائية.

فإن قيل: أو ليس المكلّف عند الشكّ في النوم على يقين واقعي فعلاً بأنّه كان متطهّراً، فلماذا تفترضون أنّ فعليّة اليقين لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعي؟.

قلنا: إنّ إسناد النقض إلى الشكّ في جملة (و لا يُنقض اليقين بالشكّ) إنّما يصحّ إذا ألغيت خصوصية الزمان و جرّد الشيء و المشكوك عن وصف الحدوث و البقاء كما تقدّم توضيحه، و بهذا اللحاظ يكون الشكّ ناقضاً لليقين و لا يكون اليقين فعلياً حينئذ.

و لكنّ الظاهر أنّ ظهور جملة (فإنّه على يقين من وضوئه) في أنّه جملة خبرية لا إنشائية أقوى من ظهور اليقين في الفعلية، و هكذا نعرف أنّ مفاد الرواية أنّه إذا لم يتيقّن بالنوم فلا يجب الوضوء، لأنّه كان على يقين من وضوئه، ثمّ شكّ و لا ينبغي أن يُنقض اليقين بالشكّ.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس إلى النقطة الثانية من نقطتي الكلام في الجهة الأولى من الجهات الثلاث لبحث الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب، وقد تناولنا في هذه النقطة تتمة الكلام في فقه الرواية، وبالدقة، في تشخيص جزاء الجملة الشرطية المذكورة فيها، فقلنا: إنّ الاحتمالات في ذلك ثلاثة:

الأول: أن يكون مقدراً، وهو: «فلا يجب الوضوء»، ويكون قوله: «فإنّه على يقين...» تعليلاً له.

وقد أُورد على هذا الاحتمال بإيرادين: أوّلهما: أنّ التقدير خلاف الأصل، وأنّه يلزم منه التكرار، وقد ردّ المصنف كلا هذين الإيرادين، أما الأوّل فلوجود القرينة المتصلة على تعيينه وبيانه، وأما الثاني، فلأنّه ليس تكراراً حقيقة.

الثاني: أن يكون الجزاء قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فلا تقدير ولا تكرار.

وقد لوحظ على هذا الاحتمال: أنّه بناء عليه لا ربط بين الشرط والجزاء. ولدفع هذه الملاحظة لابدّ من حمل القول المذكور على أنّه جملة إنشائية يراد بها الحكم على الشاكّ بأنّه متيقّن تعبداً، إلّا أنّ الصحيح: أنّ هذا الدفع غير تام؛ فإنّ الحمل على الإنشاء خلاف الظاهر عرفاً.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك»، إلّا أنّ هذا الاحتمال أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء لا يناسب الواو، والشرط وتتميماته لا تناسب الفاء.

وهكذا يتبيّن أنّ الاحتمال الأوّل هو الأقوى، إلّا أنّه يبقى أن ظهور قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» في فعلية اليقين، قد يتخذ قرينة على حملها على الإنشائية.

هذا، ولكن الظاهر أنّ ظهور هذه الجملة في الخبرية لا الانشائية أقوى من ظهور اليقين في الفعلية، فالاحتمال الأوّل هو المتعيّن.

أسئلة محورية

١. بيّن الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة للجزاء في الجملة الشرطية المذكورة في الرواية، ثمّ وضّح ما يرد عليه.

٢. ذكرت ملاحظتان على الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة للجزاء في الجملة الشرطية المذكورة في الرواية، بيّنهما أولاً، ثمّ أذكر ما يمكن أن يدفعا به.

٣. بيّن الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاثة للجزاء في الجملة الشرطية المذكورة في الرواية، ثمّ وضّح ما يرد عليه.

٤. أذكر ما يدفع به الإيراد الوارد على الاحتمال الثاني، مبيّنا رأي المصنف فيه.

٥. بين الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثة للجزاء في الجملة الشرطية المذكورة في الرواية، ثمّ وضّح رأي المصنف رحمه الله فيه.

٦. ظهور جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه» في عليّة اليقين، قد يتخذ قرينة على حملها على الإنشائية، بيّن ذلك.

٧. ما هي النتيجة النهائية للكلام في النقطة الثانية؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الغرض من عقد الكلام في النقطة الثانية؟

٢. من أين جاء الشرط الذي تكلّمنا على تحديد جزائه في هذا الدرس؟

٣. ما هو المرجع الأول والأخير في تحديد جزاء الشرط المذكور في الصحيحة؟

٤. أذكر الجملة الشرطية بجزأيها: الشرط والجزاء ـ بناء على ما اختاره المصنف.

تطبيقات

التطبيق الأول

يقوم الطالب بكتابة مقالة تمثل ما فهمه من كلام المصنف رحمه الله في الجهة الأولى من الجهات الثلاث للبحث في الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب، ويذكر في هذه المقالة ما صادفه من المشاكل في فهم عبائر الكتاب أو الأستاذ، وهل أنّه تغلّب على هذه المشاكل أم لا؟ منتهياً ـ إنّ أمكن ـ بذكر ما يفضّله من طريقة في هذا البحث.

التطبيق الثاني

راجع الكتب المختلفة ـ وخاصة القرآن الكريم ـ لتذكر جملة من الموارد التي

يكون فيها جواب الشرط محذوفاً وتعليله مذكوراً، يمكنك أن تراجع لذلك كتاب *مصباح الأصول*: ص١٤ـ١٥ أيضاً.

مصادر الدرس

المصادر المذكورة في الدرس السابق، والتطبيق الثاني هنا.

١٦٧
أدلّة الاستصحاب (٤)

المدخل

ذكرنا أنّ الكلام في الدليل الثالث من أدلة الاستصحاب ـ وهو الروايات ـ يقع في جهات ثلاث، كان أوّلها هو فقه الرواية، وهو ما انتهينا منه في الدرسين السابقين، وفي هذا الدرس، سنتكلّم في الجهتين الثانية والثالثة من هذه الجهات.

والجهة الثانية من هذه الجهات ستتكفّل إثبات أنّ المقصود من الرواية هو الاستصحاب لا قاعدة المقتضي والمانع، وأمّا ثالثة هذه الجهات، فهي: أنّ المستفاد من الرواية ـ وهو الاستصحاب ـ هل هو مختصٌ بموردها وهو الشكّ في الحدث بعد الوضوء، أم هو عامّ لكلّ حالة شكّ بعد يقين؟

حدود الدرس

أدلة الاستصحاب (٤)

الجهة الثانية: في أنّ الرواية هل هي ناظرة إلى الاستصحاب أو إلى قاعدة المقتضي و المانع؟ فقد يقال: إنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ في بقاء المتيقّن، وقد فرض في الرواية اليقين بالوضوء، والوضوء ليس له بقاء ليعقل الشكّ في بقائه، و إنّما الشكّ في حدوث النوم و ينطبق ذلك على قاعدة المقتضي و المانع، لأنّ الوضوء مقتضي للطهارة، والنوم رافع و مانع

عنها، فالمقتضي في مورد الرواية معلوم والمانع مشكوك، فيبني على أصالة عدم المانع و ثبوت المقتَضى - بالفتح -.

و يَرِد على ذلك: أنّ الوضوء قد فرض له في الشريعة بقاء و استمرار، و لهذا عُبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء، و قيل للمصلّي: إنّه على وضوء، و ليس ذلك إلّا لافتراضه أمراً مستمرّاً فيتعلّق الشكّ ببقائه و ينطبق على الاستصحاب.

و نظراً إلى ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» في وحدة متعلّق اليقين و الشكّ، يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثة: بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام في أنّه هل يستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلّي كقاعدة عامة، أو لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث؟.

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب كقاعدة عامة؛ لأنّ «اللام» في قوله: «و لا ينقض اليقين بالشكّ»، كما يمكن أن يكون للجنس فتكون الجملة المذكورة مطلقة، كذلك يحتمل أن يكون للعهد و للإشارة إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة (فإنّه على يقين من وضوئه) و هو اليقين بالوضوء، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ في انتقاض الوضوء، و إجمال اللام وتردده بين الجنس و العهد كاف في منع الإطلاق.

و يرد على ذلك أوّلاً: أنّ قوله: «فانه على يقين من وضوئه» مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف، كما تقدّم، و ظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمر عرفي، و تحكيم مناسبات الحكم الموضوع المركوزة عليه، يقتضي حمل اليقبن و الشكّ على طبيعي اليقين و الشكّ، لأنّ التعليل بكبرى الاستصحاب عرفي و مطابق للمناسبات العرفية بخلاف التعليل باستصحاب مجعول في خصوص باب الوضوء.

و ثانياً: أنّ «اللام» في قوله «و لا ينقض اليقبن بالشكّ» لو سلّم أنّها للعهد و الإشارة إلى

اليقين الوارد في جملة «فانه على يقين من وضوئه» فلا يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور بباب الوضوء، لأنّ قيد من وضوئه ليس قيداً لليقين، حيث إنّ اليقين لا يتعدّى عادة إلى متعلّقه بـ(من)، و إنّما هو قيد للظرف و محصّل العبارة أنّه من ناحية الوضوء على يقين، و هذا يعني أنّ كلمة اليقين استعملت في معناها الكلّي، فإذا أشير إليها لم يقتضي ذلك الاختصاص بباب الوضوء خلافاً لما إذا كان القيد راجعاً إلى نفس اليقين، و كان مفاد الجملة المذكور أنّه على يقين بالوضوء فإنّ الإشارة إلى هذا اليقين توجب الاختصاص.

و على هذا فالاستدلال بالرواية تام، و هناك روايات عديدة أخرى يستدلّ بها على الاستصحاب، و لا شكّ في دلالة جملة منها.

خلاصة الدرس

تعّرضنا في هذا الدرس إلى الجهتين الثانية والثالثة من جهات البحث في الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب.

أما الجهة الثانية: فكانت في إثبات أنّ الصحيحة ناظرة إلى الاستصحاب لا إلى قاعدة المقتضي والمانع، كما قد يقال: أنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن. والمتيقّن في الرواية هو الوضوء الذي ليس له بقاء ليعقل الشكّ في بقائه، خلافاً لحمل الرواية على القاعدة؛ فإنّ الوضوء نقض للطهارة، والنوم رافع ومانع مشكوك، فلا مشكلة في ذلك.

وقد أورد المصنف على ذلك بأنّ الوضوء شرعاً له بقاء، ولهذا عُبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء، وبعد ذلك، ونظراً إلى ظهور قوله: «ولا ينقض...» في وحدة متعلّق اليقين والشكّ، يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

وأمّا الجهة الثالثة: فكانت في إثبات أنّ المستفاد من الرواية هو قاعدة عامة هي الاستصحاب تجري حيثما كان يقين سابق وشكّ لاحق، إذ قيل بعدم ذلك؛ لأنّ (اللام) في

قوله: «ولا ينقض...» مجمل مردد بين الإطلاق والعهد، وذلك كاف في منع الإطلاق.

ويرد على ذلك:

أولاً: أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» مسوق مساق التعليل كما تقدّم، والتعليل بكبرى الاستصحاب عرفي مطابق للمناسبات العرفية، بخلاف التعليل باستصحاب مجعول في خصوصيات الوضوء.

وثانياً: ولو سلّمنا أنّ اللام للعهد، فلا يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأنّ قيد: «من وضوئه» ليس قيداً لليقين، بل للظرف، وبهذا يتبيّن تمامية الاستدلال بالرواية على كبرى الاستصحاب.

أسئلة محورية

١. قد يقال بأن صحيحة زرارة ليست ناظرة إلى الاستصحاب، بل إلى قاعدة المقتضي والمانع، بيّن ذلك.

٢. ما الذي أورده السيد الشهيد ﵀ على ما ادّعي من أنّ الصحيحة ليست ناظرة إلى الاستصحاب؟

٣. لماذا يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب؟

٤. قد يقال بعدم دلالة الرواية على الاستصحاب كقاعدة كليّة، بيّن ذلك أوّلاً، ثمّ أذكر الوجه فيه.

٥. بيّن ما دفع به المصنف ﵀ ما ذكر في السؤال السابق.

أسئلة تخصصية

١. ما هي ثمرة الكلام في الجهة الثانية والثالثة من جهات البحث في الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب؟

٢. ذكر المصنف ﵀ أنّه يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب نظراً إلى ظهور

قوله: «ولا ينقض...» في وحدة متعلّق اليقين والشكّ، أليس متعلّق اليقين والشكّ في قاعدة المقتضي والمانع واحداً أيضاً؟

٣. ما هي النكتة في أنّ إجمال اللاّم في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» وتردده بين الجنس والعهد كافٍ في منع الإطلاق؟

٤. ما هو توجيه كون التعليل بكبرى الاستصحاب عرفياً ومطابقاً للمناسبات العرفية، بخلاف التعليل باستصحاب مجعول في خصوصيات الوضوء؟

تطبيقات

التطبيق الأول

أذكر ثلاثة تطبيقات لقاعدة المقتضي والمانع، بناء على أنّ رواية زرارة المذكورة في الدرس واردة في حجيّة هذه القاعدة.

التطبيق الثاني

راجع كلاً من كتابي: *أصول الفقه* للمظفر، و*الهداية في الأصول*، لتجد قرينة لم يذكرها المصنف في الدرس على كون المنظور في صحيحة زرارة إنّما هو كبرى الاستصحاب، وعدم اختصاصه بالوضوء.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٢٥. ٣٩؛ *تقريرات* السيد الحائري: ص٣٨، وما بعدها.

٣. *أصول الفقه*: ص٤٩٩، وما بعدها.

٤. *الهداية في الأصول*: ج ٤، ص١٦، وما بعدها.

١٦٨
أركان الاستصحاب (١)

المدخل

بعد أن استعرضنا الأدلة على الاستصحاب، وبعد الفراغ عن ثبوته شرعاً، يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم تقوّمه بأربعة أركان، سنذكر هذه الأركان تباعاً، وسيكون لنا وقفة عند كلّ واحدٍ منها، مستعرضين في هذا الدرس الركنين الأول والثاني منها.

حدود الدرس

٢. أركان الاستصحاب (١)

و بعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

و المستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم تقومه بأربعة أركان:

الأوّل: اليقين بالحدوث.

و الثاني: الشكّ في البقاء.

و الثالث: وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة.

و الرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

و لنأخذ هذه الأركان تباعاً.

اما الركن الأول: فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك»، و ظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في موضوع الاستصحاب، فمجرّد حدوث الشيء لايكفي لجريان استصحابه ما لم يكن هذا الحدوث متيقّناً، و مجرّد الشكّ في وجود شيءٍ لايكفي لاستصحابه ما لم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

و على هذا ترتّب بحثٌ، و هو: أنّ الحالة السابقة قد تثبت بالأمارة لا باليقين، فإذا كان الاستصحاب حكماً مترتباً على اليقين، فكيف يجري إذا شكّ في بقاء شيءٍ لم يكن حدوثه متيقناً بل ثابتاً بالأمارة؟.

و قد حاول المحقق النائيني رحمه الله أن يخرّج ذلك على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب فهو قطع موضوعي و تقوم مقامه الأمارة.

و هناك من أنكر ركنية اليقين بالحدوث و استظهر أنّه مأخوذ في لسان الدليل بما هو معرف ومشير إلى الحدوث، فالاستصحاب مترتّب على الحدوث لا على اليقين به، والأمارة تثبت الحدوث، فتنقّح بذلك موضوع الاستصحاب.

و اما الركن الثاني: و هو الشكّ فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل، و المراد به مطلق عدم العلم فيشمل حالة الظن أيضاً بقرينة قوله: «و لكنّ انقضه بيقين آخر»، فإنّ ظاهره حصر ما يسمح بانّ ينقض به اليقين باليقين. و الشكّ تارة يكون موجوداً وجوداً فعلياً، كما في الشاكّ الملتفت إلى شكّه، و أخرى يكون موجوداً وجوداً تقديرياً، كما في الغافل الّذي لو التفت إلى الواقعة لشكّ فيها، و لكنّه غير شاكٌ فعلاً لغفلته، و من هنا وقع البحث في أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً أو يختص بالقسم الأوّل، فإذا كان المكلّف على يقين من الحدث ثمّ شكّ في بقائه و قام و صلّى ملتفتاً إلى شكّه، فلا ريب في أنّ

استصحاب الحدث يجري في حقّه و هو يصلّي، و بذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومة بالبطلان، و في مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسّك لصحتها بقاعدة الفراغ؛ لأنّها إنّما تجري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها. و أمّا إذا كان المكلّف على يقين من الحدث، ثمّ غفل و ذهل عن حاله، و قام و صلّى ذاهلاً، و بعد الصلاة التفت و شكّ في أنّه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى أو لا؟ فقد يقال: بأنّ الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة، لأنّ الشكّ لم يكن فعلياً، بل تقديرياً، فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعية تحكم ببطلانها، فبإمكان المكلّف حينئذ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعدة الفراغ، فيحكم بصحة الصلاة.

فان قيل: هبّ أنّ الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة، و لكن لماذا لا يجري الآن مع أنّ الشكّ فعليٌ، و باستصحاب الحدث فعلاً، يثبت أن صلاته التي فرغ منها باطلة.

قلنا: إنّ هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ، و كلّما اتحد ظرف جريان الاستصحاب و القاعدة، تقدّمت قاعدة الفراغ خلافاً لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة، فإنّه حينئذ لا يدع مجالاً لرجوع المكلّف بعد الفراغ من صلاته إلى قاعدة الفراغ، لأنّ موضوعها صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها.

و لكنّ الصحيح أنّ قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في هذا المثال على أي حال حتى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها، و ذلك لأنّ قاعدة الفراغ لا تجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحة مع الغفلة، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال.

خلاصة الدرس

بعد أن فرغنا عن ثبوت الاستصحاب شرعاً، لابدّ من تحديد أركانه على ضوء دليله، وهي أربعة:

١. اليقين بالحدوث.

٢. الشكّ في البقاء.

٣. وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

٤. كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحح للتعبّد ببقائها.

وقد استعرضنا معاً ـ في هذا الدرس ـ الركنين الأول والثاني من هذه الأركان:

أما الركن الأول، فهو مأخوذ في لسان صحيحة زرارة، وظاهره كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في موضوع الاستصحاب، وهذا ما ترتّب عليه بحث هو: ما إذا كانت الحالة السابقة قد ثبتت بأمارة، فإننا نجد الفقهاء يجرون الاستصحاب أيضاً، فكيف ذلك؟

وقد ذكرنا وجهين في هذا الأمر، كان أولهما محاولة المحقّق النائيني﵀ على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، وثانيهما إنكار ركنية اليقين بالحدوث من الأساس.

وأما الركن الثاني وهو: الشكّ، فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل، والمراد به مطلق عدم العلم، وقد تكلّمنا هنا في أنّ هذا الشكّ هل يشمل الفعلي والتقديري من الشك، أم أنّه يختصّ بالأوّل منهما؟ وقد مثّلنا لكلٍّ واحدٍ من الشكّين وتأثيره المزعوم على نتيجة الصلاة، وقد اتضح عدمه، وأنّ الصلاة محكومة بالبطلان في الحالتين.

أسئلة محورية

١. أذكر أركان الاستصحاب على ضوء دليله.

٢. هل يكفي مجرّد حدوث الشيء لاستصحابه؟ ولماذا؟

٣. إذا كان الاستصحاب حكماً مترتباً على اليقين، فكيف يجري إذا شكّ في بقاء لم يكن حدوثه متيقناً، بل كان ثابتاً بالأمارة؟

٤. وضّح المراد بالركن الثاني من أركان الاستصحاب، وهو الشكّ في البقاء، مبيّنا أنّه هل يشمل حالة الظن أيضاً أم لا؟

٥. الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب، هل يشمل الشكّ الفعلي والشكّ التقديري معاً، أم أنّه يختص بالأول فقط؟ بيّن ذلك مع المثال، موضحاً تأثير الجواب وثمرته.

٦. في المثال المذكور في الدرس ـ صورة الشكّ التقديري ـ لا يمكن تصحيح الصلاة بحال، ما الوجه في ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة الكلام في تحديد أركان الاستصحاب؟

٢. ذكرنا في البحث السابق ـ أدلة الاستصحاب ـ ثلاثة أدلّة عليه، بينما يلاحظ هنا أنّ المصنف‌رحمه‌الله لم يعتمد في تحديد أركان الاستصحاب إلّا على الأخبار ـ الدليل الثالث ـ ما الوجه في ذلك؟

٣. هل ذكر المصنف‌رحمه‌الله رأيه في توجيه إجراء الاستصحاب في حالة ثبوت الحالة السابقة بالأمارة؟

٤. ما الوجه في أنّ موضوع قاعدة الفراغ هو صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يكلّف الطالب في هذا التطبيق بمراجعة الكتب الأصولية التي تتحدّث عن الاستصحاب ليصل إلى جواب الأسئلة التالية:

الأول: ما هو العنوان الذي يتكلّم الأصوليون فيه على أركان الاستصحاب؟

الثاني: ما هي التعبيرات المتداولة بينهم في بيان هذه الأركان؟

الثالث: هل أنّ الأصوليين متفقون على أنّ أركان الاستصحاب أربعة أم أنّها مسألة خلافية؟

التطبيق الثاني

اختر أحد الموضوعين التاليين للكتابة:

١. راجع كتاب *أصول الفقه* للعلامة المظفرﷺ،ثمّ انظر أنّه هل يعتبر فعلية الشكّ أم أنّه يكتفي بالتقديري أيضاً؟ وما هو دليله على ما يختاره؟

٢. راجع الجزء الخامس من *تقريرات* السيد الحائري تحت عنوان: «ثمرة البحث في جريان الاستصحاب عند الشكّ التقديري، ثمّ ابحث عن الوجهين المذكورين في تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب عند من يذهب إلى ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٢٨٦، وما بعدها.

٣. *أصول الفقه*: ص٤٨٦ ـ ٤٨٧.

٤. *الهداية في الأصول*: ج٤، ص١٩٥،١٩٤.

١٦٩

أركان الاستصحاب (٢)

المدخل

بدأنا في الدرس السابق باستعراض أركان الاستصحاب التي ذكرنا أنّها أربعة، وقد تكلّمنا هناك أيضاً في الركنين الأول والثاني من هذه الأركان، ونستعرض اليوم الركن الثالث وهو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، والدليل عليه، ثمّ نذكر بعض ما يترتب على هذا الركن، كالبحث في تحققه في الشبهات الحكمية مثلاً، والذي سيجرّنا إلى الحديث عن قيود الحكم ونوعيها، وأنّه في أي النوعين يجري الاستصحاب.

حدود الدرس

٢. أركان الاستصحاب (٢)

أمّا الركن الثالث: و هو وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة، فيستفاد من ظهور الدليل في أنّ الشكّ الّذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الّذي يمثّل الركن الأوّل، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين، فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، و إنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلّق لهما معاً، و المقصود بالوحدة، الوحدة الذاتيّة لا الزمانية، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً بحدوث الشيء و الشكّ ببقائه، فإنّ النقض يصدق مع الوحدة

الذاتيّة، و تجريد كلّ من اليقين، و الشكّ عن الخصوصية الزمان كما تقدّم، و قد ترتّب على هذا الركن عدة أمور:

نذكر منها: ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعية بان تشكّ في بقاء نفس ما كنت على يقين منه، و لكنّ من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكمية، و ذلك لأنّ الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّرة و محرزة فلا يمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول، و ما دامت باقية و معلومة فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول، و إنّما يتصوّر الشكّ في بقائه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلّف في البداية أنّ القيود كلّها موجودة، ثمّ اختلّت خصوصية من الخصوصيات في الأثناء، و احتمل المكلّف أن تكون هذه الخصوصية من تلك القيود، فإنّه سوف يُشكّ حينئذ في بقاء الحكم المجعول لاحتمال انتفاء قيده.

و مثال ذلك: أن يكون الماء متغيراً بالنجاسة فيعلم بنجاسته، ثمّ يزول التغيّر الفعلي فيشكّ في بقاء النجاسة، لاحتمال أنّ فعلية التغيّر قيد في النجاسة المجعولة شرعاً، و في هذه الحالة لو لاحظ المكلّف بدقة قضيته المتيقنة و قضيته المشكوكة، لرآهما مختلفتين؛ لأنّ القضية المتيقّنة هي نجاسة الماء المتصف بالتغيّر الفعلي، و القضية المشكوكة هي نجاسة الماء الّذي زال عنه التغيّر الفعلي فكيف يجري الاستصحاب؟ و قد ذكر المحققون أنّ الوحدة المعتبرة بين المتيقّن و المشكوك ليست وحدة حقيقية مبنية على الدقة و الاستيعاب بل وحدة عرفية على نحو لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لما سبق لا حدوثاً لشيء جديد، إذ كلّما صدق على المشكوك أنّه بقاء عرفاً للمتيقّن انطبق على العمل بالشكّ أنّه نقض لليقين بالشكّ فيشمله دليل الاستصحاب، و لا شكّ في أنّ الماء المتغيّر إذا كان نجساً بعد زوال التغيّر فليست هذه النجاسة عرفاً إلا امتداداً للنجاسة المعلومة حدوثاً وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات و الظروف، فيجري استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفاً مقوّمة للحكم و منوّعة له على نحو يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بها مغايراً للحكم الثابت بدونها، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة فإنّ الضيافة قيد منوع، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً بوصفه فقيراً، فلا يعتبر هذا الوجوب استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافة، بل وجوباً آخر، لأنّ الضيافة خصوصية مقوّمة ومنوعة، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف و شككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجر استصحاب الوجوب، لأنّ الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقّن و ليس استمراراً له عرفاً.

و هكذا نخرج بنتيجة و هي، أنّ القيود للحكم على قسمين عرفاً:

فقسم منها يعتبر مقوماً ومنوّعا، و قسم ليس كذلك، و كلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل لم يجر الاستصحاب، و كلّما نشأ من القسم الثاني جرى.و قد يسمى القسم الأول بالحيثيات التقييدية، و القسم الثاني بالحيثيات التعليلية.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى الركن الثالث من أركان الاستصحاب وهو: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة. فذكرنا أنّه المستظهر من لسان الدليل، وأنّ المقصود بالوحدة المأخوذة فيه هو الوحدة الذاتية لا الزمانية، ثمّ تطرّقنا إلى بعض ما يترتب على هذا الركن من أمور، كصعوبة الالتزام بتوفّره في الشبهات الحكمية؛ فإنّها لا تنشأ إلّا بسبب اختلال بعض الخصوصيات المأخوذة في الجعل، ومثّلنا لذلك بمثال نجاسة الماء المتغيّر وزوال تغيّره، فكيف يجري الاستصحاب حينئذ؟

وقد وجّهنا ذلك بالذهاب إلى أنّ الوحدة المعتبرة في الركن الثالث إنّما هي الوحدة العرفية لا الدقية، وهي متوفّرة في المثال.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفاً مقومة للحكم ومنوعة له على نحو يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بها مغاير للحكم الثابت بدونها، وهي ما يسمى بالحيثيات التقييدية، فلا يجري الاستصحاب حينئذ لانعدام الركن الثالث، خلافاً للحيثيات التعليلية التي لا يراها العرف كذلك فيجري.

أسئلة محورية

١. ما هو الركن الثالث من أركان الاستصحاب؟ وما هو الدليل على اعتباره؟

٢. ما المقصود بالوحدة المأخوذة في الركن الثالث من أركان الاستصحاب؟

٣. ذُكر أنّ من الصعب الالتزام بوجود الركن الثالث من أركان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، بيّن ذلك مع المثال.

٤. ما هو الحل الذي طرحه المصنّف لدفع ما ذكر في السؤال الثالث؟

٥. قيود الحكم عرفاً على قسمين، أذكرهما أولاً، ثمّ وضّح أن الاستصحاب يجري في أيّ واحد، معلّلاً ما تقوله.

٦. ما المراد بالحيثيتين: التعليلية والتقييدية، وفي أيّهما يجري الاستصحاب؟

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنف رحمه الله أنّ المقصود بالوحدة المأخوذة في الركن الثالث من أركان الاستصحاب هو الوحدة الذاتية لا الزمانية، ما الدليل على ذلك؟

٢. قال المصنف رحمه الله: «هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعية؛ بأن تشك في بقاء نفس ما كنت على يقين منه»، مثّل لذلك.

٣. في مثال الماء الذي ذكره المصنف رحمه الله، هل يمكن أن نقول: بأنّه لا علاقة له بالاستصحاب من الأساس، بحجّة أنّنا عند زوال التغيّر نرجع إلى ذات الدليل الذي

أثبت النجاسة للماء المتغيّر، فإذا وجدناه مطلقاً لم يقيّد النجاسة بزوال التغيّر من نفسه، تمسّكنا بهذا الإطلاق وأفتينا بالنجاسة ولم تصل النوبة إلى الاستصحاب؛ لعدم تحقق الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، وإن وجدناه مقيّداً ببقاء التغيّر، حكمنا بالطهارة ولم تصل النوبة أيضاً إلى الاستصحاب؛ لعين ما ذكرناه قبل قليل من انتفاء الركن الثاني؟

٤. ما هو المناط في كون قيد مّا من الحيثيات التقييديّة أم من الحيثيات التعليلية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ حالات الشكّ التالية ذاكراً تحقق أو عدم تحقق الركن الثالث من أركان الاستصحاب، مع الدليل على ما تقول:

١. لو شكّ في ارتفاع عدالة زيد المعتبرة في جواز الإئتمام به.

٢. لو شكّ في بقاء نجاسة الخمر بعد انقلابه خلّاً.

٣. لو شكّ في قبول إقرار شخصٍ مّا بعد ارتداده.

٤. لو شكّ في بقاء مالية شيءٍ بعد تنجّسه.

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي في *الهداية*:

> الخصوصيات والقيود المأخوذة في موضوع، ربّما تكون عند العرف من مقوّمات الموضوع، وربّما لا تكون منها، فما يكون من قبيل الأوّل لا يكون الموضوع المتحصص به عند انتفائه باقياً عرفاً، وما يكون من قبيل الثاني، يكون الموضوع المتحصص به عند زواله باقياً عرفا.
>
> ومن هذا الباب الحكم ببطلان البيع في ما إذا باع أمةً فبانت عبداً، أو باع ذهباً فبان نُحاساً...، وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً كاتباً فبان أميّاً؛ فإنّه يحكم بصحة

البيع؛ لعدم كون الكتابة من مقومات العبد عرفاً.

واعلم أنّ موضوع الاستصحاب هو نقض اليقين بالشكّ بمقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، ومعلوم أنّ المخاطب بهذا الخطاب هو العرف لا الفلاسفة، فلا اعتبار بالتدقيقات الفلسفية في صدق موضوعه، فكما تؤخذ موضوعات سائر الأحكام من العرف، كذلك هذا الموضوع.

تأمّل العبارة السابقة وأجب عمّا يلي:

١. هل يتفق السيد الخوئي مع ما ذهب إليه المصنّف في كون المرجع في وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة هو العرف؟

٢. ما الدليل على كون المرجع في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو العرف كما ذهب إليه المصنف؟

٣. ما علاقة ما نحن فيه بالأمثلة التي ذكرها السيد الخوئي من صحة البيع في بعض الأحيان وبطلانه في أحيان أخرى؟

٤. ما الفرق بين النظر الفلسفي والنظر العرفي للموضوع؟ وما تأثير ذلك في جريان الاستصحاب وعدمه؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*: ج٦، ص١١١، وما بعدها، وفي ص ١١٩ ستجد كيفية التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية.

٣. *الهداية في الأصول*: ج ٤، ص٢٠٤،٢٠٣.

٤. *أصول الفقه*: ص٤٨٦،٤٨٥.

١٧٠
أركان الاستصحاب (٣)

المدخل

بعد أن انتهينا من الكلام في الأركان الثلاثة للاستصحاب، وصلت النوبة إلى الركن الرابع والأخير من هذه الأركان، وسنبيّن هنا الصيغتين اللتين صيغ بهما هذا الركن، فنذكر الصيغة الأولى وما تسببه من مشاكل، ثمّ سننتقل إلى الصيغة الثانية للتخلّص من هذه المشاكل من جهة، ولأنّها المقدار الذي يثبته الدليل القاضي بثبوت هذا الركن، والذي سنذكره في هذا الدرس أيضاً، ثمّ ـ وفي آخر الدرس ـ سننبّه على نكتة مهمّة تتعلّق بهذا الركن.

حدود الدرس

٢. أركان الاستصحاب (٣)

و أمّا الركن الرابع: فقد يبيّن بإحدى صيغتين:

الأولى: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعي؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنبياً عن الشارع، فلا معنى لصدور التعبّد منه بذلك.

و هذه الصيغة تسبب عدة مشاكل:

منها: كيف يجري استصحاب عدم التكليف مع أنّ عدم التكليف ليس حكماً و لا موضوعاً لحكم.

و منها: أنّه كيف يجري استصحاب شرط الواجب و قيده، كالطهارة، كما هو مورد الرواية، فإنّ قيد الواجب ليس حكماً و لا موضوعاً يترتب عليه الحكم، فإنّ الحكم إنّما يترتّب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب، و من هنا وضعت الصيغة الأُخرى كما يلي.

الثانية: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي، أيّ صلاحيّة للتنجيز و التعذير، و هذا حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف، فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً معذّر، و كذلك في موارد استصحاب قيد الواجب، فان إثباته بقاءً معذّر في مقام الامتثال.

و هذه الصيغة هي الصحيحة لأنّ برهان هذا الركن لا يثبت أكثر مما تقرره هذه الصيغة، كما سنرى، و برهان توقّف الاستصحاب على هذا الركن أمران:

أحدهما: أنّ إثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّداً إذا لم يكن مؤثراً في التنجيز و التعذير يعتبر لغواً.

و الآخر: أنّ دليل الاستصحاب ينهى عن نقض اليقين بالشكّ، ولا يراد بذلك النهي عن النقض الحقيقي، لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقة، و إنّما يراد النهي عن النقض العملي، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام و تنجيز وتعذير، و من الواضح أنّ المستصحب إذا لم يكن له أثر عملي و صلاحية للتنجيز و التعذير، فلا يقتضي اليقين به جرياً عملياً محدداً ليؤمر المكلّف بإبقاء هذا الجري و ينهى عن النقض العملي.

و هذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحب حكماً قابلاً للتنجيز و التعذير، أو عدم حكم قابل لذلك، أو موضوعاً لحكم كذلك، أو متعلّقاً لحكم، و الظرف الّذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن، هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث، فإذا كان للحالة السابقة أثر عملي و صلاحية

التنجيز و التعذير في مرحلة البقاء، جرى الاستصحاب فيها، و لو لم يكن لحدوثها أثر، فمثلاً إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عملي، و لكنّ كان لبقائه كافراً إلى حين موت الأب أثر عملي، و هي نفي الإرث عنه، و شككنا في بقائه كافراً، كذلك جرى استصحاب كفره.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الركن الرابع من أركان الاستصحاب، والذي لا يجري الاستصحاب بدون توفّره، فذكرنا الصيغة الأولى، وهي أن يكون المُستَصحَب حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي، وإلّا لم يكن معنى لصدور التعبّد به من قبل الشارع.

ووجدنا كيف أنّ هذه الصيغة تسبب عدة مشاكل، منها: عدم جريانه في شرط الواجب وقيده كالطهارة، ولدفع هذه المشاكل من جهة، وضعت الصيغة الثانية، وهي: أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي، ومن جهة أخرى، لو لاحظنا برهان توقف الاستصحاب على هذا الركن، لما وجدناه يثبت أكثر من هذه الصياغة؛ فإنّ البرهان هو اللغوية والنهي عن النقض العملي والأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين.

كما ذكرنا آخر الدرس أنّ الظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا الحدوث،وبيّنا ثمرة ذلك.

أسئلة محورية

١. بيّن الصيغة الأولى للركن الرابع من أركان الاستصحاب.

٢. أذكر بعض المشاكل التي تسببها الصيغة المذكورة في النقطة السابقة.

٣. ما هي الصيغة الثانية للركن الرابع من أركان الاستصحاب؟ وما الدليل على توقّف الاستصحاب عليها؟

٤. ما المقصود بقوله: «والظرف الذي يُعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث»؟

أسئلة تخصصية

١. إذا لم يتوفّر الركن الرابع من أركان الاستصحاب، فهل نقول: إنّه لا استصحاب من الأساس، أم: الاستصحاب موجود ولكنّه لا يكون حجّة؟ ما الدليل على ما تقول؟

٢. ما الدليل على أنّ الحكم إنّما يترتّب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب؟

٣. ألا يمكن تصوير الطهارة كحكم شرعي، أو موضوع لحكم شرعي؟ بيّن ذلك.

٤. لو تأملنا ما ورد في الدرس، لوجدنا أنّ المصنف قد ذكر الدليل على اعتبار الركن الرابع، ولكن، هل ذكر دليلاً على ما ذهب إليه آخر الدرس في قوله: «والظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

أذكر ثلاثة أمثلة يجري فيها الاستصحاب بناء على الصياغة الثانية دون الأولى غير ما ذكرنا في الدرس.

التطبيق الثاني

تأمل العبارة التالية عن *الكفاية*، ثمّ بيّن وجه ارتباطها بما ذكرنا في الدرس:

العاشر: إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستَصحَب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لابدّ أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستَصحَب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً، وكان في

زمان التكليف؛ فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم...؛ وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه...».

يرجى إشراك الأستاذ الكريم في هذا التطبيق.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص١٢٢، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٤٧٦.

٤. *دراسات في علم الأصول*: ج٤، ص١٧٥. ١٧٦.

١٧١

مِقدار ما يَثبُت بالاستصحاب

المدخل

هذا البحث يسمى عند علماء الأصول ببحث «الأصل المثبِت»، والذي اشتهر عدم جريان الاستصحاب فيه، ويسمى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكم شرعي مترتّب على أثر تكويني للمستصحَب بالأصل المثبِت، وهذا ما سنتكلّم حوله في درس اليوم، فنوضّحه أوّلاً، ثمّ نكتشف الوجه في عدم جريانه.

حدود الدرس

٣. مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهي عن النقض العملي لليقين عند الشكّ.

و هذا النهي لا يراد به تحريم النقض العملي، بل يراد به بيان أنّ الشارع حكم ببقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه، والنهي إرشاد إلى هذا الحكم فكأنّه قال: لا ينقض اليقين بالشكّ، لأنّي أحكم بأنّ المتيقّن باق و الحكم ببقاء المتيقن هنا لا يعني بقاءه حقيقة وإلّا لزال الشكّ مع أنّ الاستصحاب حكم الشكّ، بل يعني بقاءه من الناحية العملية، أي تنزيله منزلة الباقي عملياً، و مرجع ذلك إلى القول بأنّ الشيء الّذي كنتَ على يقين منه فشككتَ في بقائه نزّلَ

منزلة الباقي، فإذا كان المستصحب حكماً فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد بحكمه والتعبد بحكمه هو بدوره يعني التعبّد بما لهذا الحكم من حكم أيضاً و هكذا.

و قد لا يكون المستصحب حكماً و لا موضوعاً لحكم، و لكنّه سبب تكويني أو ملازم خارجي لشيء آخر، و ذلك الشيء هو موضوع الحكم، كما لو فرضنا أنّ حياة زيدٍ التي كنا على يقين منها، ثمّ شككنا في بقائها سبب ـ على تقدير بقائها إلى زمان الشكّ ـ لنبات لحيته، وكان نبات اللحية موضوعاً لحكم شرعي، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب حياة زيد لإثبات ذلك الحكم الشرعي تعبداً أو لا؟

و المشهور بين المحققين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك، و هذا هو الصحيح لأنّه إن أريد إثبات ذلك الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد مباشرة بلا تعبد بنبات اللحية فهو غير ممكن، لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد، فما لم يثبت بالتنزيل و التعبّد نبات اللحية لا يترتب الحكم، و إن أريد إثبات نبات اللحية أولاً باستصحاب الحياة، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب، لأنّ مفاده كما عرفنا تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، و التنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها، و نبات اللحية أثر للحياة، و لكنّه أثر تكويني و ليس بجعل من الشارع بما هو شارع، فهو كما لو قال الشارع: «نزّلت الفقاع منزلة الخمر» فكما يترتب على ذلك توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينية للخمر بالتنزيل، كذلك يترتب على استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعية للحياة عملياً لا توسعة آثارها التكوينية التي منها نبات اللحية.

و من هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية التكوينية و أحكامها الشرعية.

و يسمى الاستصحاب الّذي يراد به إثبات حكم شرعي مترتب على أثر تكويني للمستصحب

(بالأصل المثبت)، و يقال عادة بعدم جريان الأصل المثبت، و يراد به أنّ مثل استصحاب الحياة لا يثبت الحكم الشرعي لنبات اللحية، و يسمى نبات اللحية بالواسطة العقلية.

خلاصة الدرس

تعّرضنا في هذا الدرس إلى بحث الأصل المثبت، وقدمّنا لذلك مقدّمة بدأت بتوضيح المراد من النهي عن النقض العملي في الاستصحاب، وأنّه النهي الإرشادي إلى حكم الشارع ببقاء المتيقّن من الناحية العملية والتعبّد ببقائه، سواءً أكان حكماً أو موضوعاً لحكم، أوكان للمستصحَب حكم شرعي وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكم شرعي آخر، وهكذا.

وقد لا يكون المستصحَب كذلك، بل هو سبب تكويني أو ملازم خارجي لشيء آخر، وهذا الشي الآخر هو موضوع الحكم الشرعي، كما مثلنا له في الدرس بالحياة، فهل يجري استصحاب الحياة لإثبات حكم شرعي مترتّب على لازم عقلي من لوازمها كإنبات اللحية مثلاً أم لا؟

المشهور ـ وهو الصحيح ـ عدم ذلك؛ لعدم اقتضاء دليل الاستصحاب له؛ لأنّه إن أريد إثبات ذلك الحكم الشرعي باستصحاب الحياة مباشرة بلا تعبّد بنبات اللحية، فهو غير ممكن؛ لأنّ المفروض أنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد، وإن أريد إثبات نبات اللحية أولاً باستصحاب الحياة، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي، فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب.

أسئلة محورية

١. دليل الاستصحاب ـ كما عرفنا ـ مفاده النهي عن النقض العملي لليقين عند الشكّ. وضّح المراد بهذه العبارة مع التمثيل لما تقول.

٢. قد لا يكون المستصحَب حكماً ولا موضوعاً لحكم، ولكنّه سبب تكويني أو ملازم خارجي لشيءٍ آخر هو موضوع الحكم. بيّن المقصود بهذه العبارة مع التمثيل.

٣. ما الدليل على ما ذهب إليه المشهور والمصنف من عدم جريان الاستصحاب في الحالة المذكورة في السؤال الثاني؟

٤. الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعية للمستصحَب دون الآثار العقلية التكوينية وأحكامها الشرعية، وضّح ذلك.

٥. ما المراد بالأصل المثبت؟ وما المراد بالواسطة العقلية في ما نحن فيه؟

أسئلة تخصصية

١. قال المصنف؟: «دليل الاستصحاب ـ كما عرفنا ـ...»، من أين عرفنا ذلك؟

٢. ما الدليل على أنّ النهي عن النقض العملي لا يراد به النهي التحريمي، بل النهي الإرشادي؟

٣. ما المقصود بقوله؟: «وهكذا» في الجملة التي تبدأ بقوله: «وإذا كان للمستصحَب حكم شرعي، وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً...»؟

٤. هل يختصّ اصطلاح «الأصل المثبت» بالاستصحاب أم أنّه يشمل الأصول العملية الأخرى؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الحالات التالية للأصل المثبت:

١. قال في *الجواهر* مع بعض التصرّف:

الإنسان الملفوف في كساء مثلاً إذا قَدَّه (قطعه) قادٌّ نصفين، وأدعى الولي أنّه

كان حيّاً، وأدعى الجاني أنه كان ميتاً، فالاحتمالان فيه متساويان لا ترجيح لأحدهما على الآخر بمقتضى الأصول؛ لأنّ استصحاب حياته لا يقتضي أنه قدّه حياً إلّا بالأصل المثبت الذي هو غير حجّة كما تقرر في محله.

٢. ذكر الشيخ الانصاري﷫ جملة من موارد الأصل المثبت منها:

أ) استصحاب عدم دخول رمضان أو شوال لإثبات كون الغد أوّل رمضان أو شوّال وترتب أحكام أول الشهر، وهكذا ثانيه وثالثه إلى آخره.

ب) استصحاب عدم وجود الحاجب في أعضاء الوضوء أو الغسل، لإثبات تحقّق الغسل ووصول الماء إلى البشرة، أو في محل المتنجّس؛ لإثبات تحقّق الغسل.

بيّن كيف كان ذلك من الأصل المثبت؟

التطبيق الثاني

يبيّن الطالب في هذا التطبيق علاقة هذا البحث ببحث سابق في الجزء الأول، وهو بحث الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول العملية، حيث ذكرنا هناك أنّ الأولى حجّة دون الأخيرة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٤٢٨، وما بعدها.

٣. *جواهر الكلام*: ج٤٢، ص ٤٢٠.

٤. *فرائد الأصول*: ج٢، ص٦٥٩، وما بعدها.

١٧٢
عُموم جَريان الاستصحاب

المدخل

بعد أن تمت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب، نتمسّك بإطلاقها لإثبات جريانه في كلّ الحالات التي تتم فيها أركانه، وهذا معنى عموم جريانه، ولكن هناك أقوالاً تتجه إلى التفصيل بين بعض الموارد وبعض، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد، ونقتصر على ذكر أهمها، وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني رحمه الله من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

وسنوضّح في هذا الدرس مدعاهما، وإبراز النكتة التي استندا إليها فيه، مبينين عدم تمامية ذلك ليثبت عموم الجريان.

حدود الدرس

٤. عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمّت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب نتمسّك بإطلاقها لإثبات جريانها في كلّ الحالات التي تتمّ فيها أركانه، و هذا معنى عموم جريانه، و لكنّ هناك أقوال تتجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد و بعض بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد، و

نقتصر على ذكر أهمها و هو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري و المحقّق النائيني (رحمهما الله) من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع و عدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

و توضيح مدّعاهما: إنّ المتيقن الّذي يُشكّ في بقائه تارة يكون شيئاً قابلاً للبقاء و الاستمرار بطبعه، و إنّما يرتفع برافع، و الشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طرو الرافع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه، و مثاله الطهارة التي تستمر بطبعها متى ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

و أخرى يكون المتيقّن الّذي يُشكّ في بقائه محدود القابلية للبقاء في نفسه، كالشمعة التي تنتهي لا محالة بمرور زمن حتى لو لم يهب عليها الريح، فإذا شُكّ في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب، و يسمى ذلك بمورد الشكّ في المقتضي.

و بالنظرة الأولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب لشمول إطلاقه لموارد الشكّ في المقتضي، فلا بدّ للقائلين بعدم الشمول من إبراز نكتة في الدليل تمنع عن إطلاقه، و هذه النكتة قد ادعي أنّها كلمة النقض و تقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

الوجه الأول: أنّ النقض حلٌّ لما هو محكم و مبرم، و قد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، فلا بدّ أن تكون الحالة السابقة التي ينهى عن نقضها محكمة و مبرمة و مستمرة بطبيعتها لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها، و أمّا إذا كانت مشكوكة القابلية للبقاء فهي على فرض انتهاء قابليتها لا يصحّ إسناد النقض إليها؛ لانحلالها بحسب طبعها، فأنت لا تقول عن الخيوط المتفكّكة: إنّي نقضتها إذا فصلت بعضها عن بعض، و إنّما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار.

و يرد على هذا الوجه: أنّ النقض لم يسند إلى المتيقّن و المستصحب لنفتش عن جهة أحكام فيه حتى نجدها في افتراض قابليته للبقاء، بل أسند إلى نفس اليقين في الرواية و اليقين بنفسه حالة مستحكمة، وفيها رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليها بقطع النّظر عن حالة المستصحب و مدى قابليته للبقاء.

الوجه الثاني: أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، و هذا لا يصدق حقيقة إلّا إذا كان الشكّ متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين حقيقة أو عناية، و مثال الأوّل الشكّ في قاعدة اليقين مع يقينها، و مثال الثاني الشكّ في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها، فإنّ الشكّ هنا و إن كان متعلّقاً بغير ما تعلّق به اليقين حقيقة لأنّه متعلّق بالبقاء، و اليقين متعلّق بالحدوث، و لكن حيث إنّ المتيقّن له قابلية البقاء و الاستمرار، فكأنّ اليقين بالعناية قد تعلّق به بما هو باق و مستمر فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، و بهذا يصدق النقض على العمل بالشكّ.

و أمّا في موارد الشكّ في المقتضي، فاليقين غير متعلّق بالبقاء لا حقيقة و لا عناية، أمّا الأول فواضح، و أما الثاني فلأنّ المتيقّن لم تحرز قابليته للبقاء، و عليه فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ليشمله النهي المجعول في دليل الاستصحاب.

و الجواب على ذلك بأنّ صدق النقض و إن كان يتوقّف على وحدة متعلّق اليقين و الشك، ولكن يكفي في هذه الوحدة تجريد اليقين و الشكّ من خصوصية الزمان الحدوثي و البقائي، وإضافتهما إلى ذات واحدة كما تقدّم توضيحه فيما مضى، و هذه العناية التجريدية تطبّق على موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

و عليه فالاستصحاب يجري في موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

خلاصة الدرس

ذهب الشيخ الأنصاري، والميرزا النائيني إلى عدم إطلاق دليل الاستصحاب، وعدم جريانه إلّا في موارد الشكّ في الرافع، فلا يجري في موارد الشكّ في المقتضي، وأنّ النكتة المانعة عن الإطلاق هي كلمة «النقض» الواردة في دليل الاستصحاب بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ النقض حلٌ لما هو محكم ومبرم، ولا إبرام إلّا في موارد كون الحالة

السابقة كذلك، فيختص الدليل بموارد إحراز قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار.

وبرد عليه: أنّ النقض في الدليل لم يُسند إلى المتيقّن بل إلى اليقين.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، وهذا لا يصدق إلّا بالمسامحة العرفية التي لا تتحقق إلّا إذا كان المتيقّن له قابلية البقاء.

ويرد عليه: أنّ المسامحة المذكورة تتحقق حتى في موارد الشكّ في المقتضي.

وعليه، فالصحيح عموم جريان الاستصحاب.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بعموم جريان الاستصحاب؟

٢. وضّح مُدّعى الأنصاري والنائيني من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

٣. بيّن الوجه الأول لتقريب استفادة مُدّعى القائلين بعدم عموم جريان الاستصحاب من كلمة «النقض» الواردة في صحيحة زرارة، ثمّ اذكر ما أورده عليه المصنف رحمه الله.

٤. بيّن الوجه الثاني لتقريب استفادة مُدّعى القائلين بعدم عموم جريان الاستصحاب من كلمة «النقض» الواردة في دليل الاستصحاب، ثمّ اذكر ما أورده المصنّف عليه.

أسئلة تخصّصية

١. قال المصنف: «بعد أن تمت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب، نتمسّك بإطلاقها...»، صوّر هذا الإطلاق.

٢. هل قَبِلَ المصنف رحمه الله بما قيل من أنّ النقض حلٌّ لما هو محكمٌ ومبرم؟ وما رأيك أنت في ذلك؟

٣. أورد المصنف على الوجه الأول أنّ النقض لم يُسند إلى المتيقّن والمستصحب بل إلى نفس اليقين، ما الفرق بين الحالتين؟ وما الدليل على ما ذكرهﷺ؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في العبارة التالية، واستفد منها في شرح وتوضيح بعض ما ورد في الدرس:

قال السيد الشهيدﷺ في *تقريرات* السيد الحائري:

إن الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظمﷺ في إثبات أنّه لا يصح إسناد النقض إلى المتيقن إلّا مع فرض إحراز المقتضي، هو أنّ النقض يكون في مقابل الإبرام، ولا يصدق بحسب ما له من المعنى الحقيقي إلّا إذا فرض وجود هيئة اتصالية تقطع، فيقال مثلاً: «نقضت الحبل»، أي: قطعته، وبما أنّه ليس المفروض في المقام هيئة اتصالية بين المتيقّن والمشكوك، فلا يصدق النقض حقيقة، وإنّما يجب أن يكون استعماله مجازاً، والاستعمال المجازي يحتاج إلى علاقة، وعلاقته في المقام هي وجود المقتضي واستمراره الذي يُعدّ بالمسامحة وجوداً للمقتضي أو استمراراً له، فيصّح إسناد النقض بمناسبة هذا الاستمرار، إذن، فلا تثبت حجيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي.

التطبيق الثاني

لاحظ حالات الشكّ التالية ذاكراً جريان الاستصحاب فيها أو عدمه عند الشيخ الأنصاري من جهة، وعند المصنف من جهة أخرى:

١. إذا شكّ في بقاء ملكية زيد لكتاب من جهة احتمال بيعه مثلاً.

٢. إذا شكّ في بقاء طهارة زيد من جهة احتمال ارتداده.

٣. إذا شكّ في ارتفاع الليل أو النهار.

٤. إذا شكّ في حياة شخص عمره ٦٠ سنة.

٥. إذا شكّ في بقاء وجوب قطع يد السارق من جهة توبته.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات السيد الحائري*: ج٥، ص٢٣٢.

٣. *فرائد الأصول*: ج٢، ٥٥٨، وما بعدها من الطبعة الحجرية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

١٧٣

تطبيقات (١)

١. استصحاب الحكم المعلّق

٢. استصحاب التدريجيات

المدخل

ذكرنا سابقاً ـ بعد أن عرّفنا الاستصحاب، وبيّنّا فرقه عن قاعدة المقتضي والمانع ـ أنّ البحث في الاستصحاب سيقع في عدّة مقامات، وقد وصل بنا الكلام اليوم إلى المقام الخامس من هذه المقامات، والذي سنتناول فيه جملة من التطبيقات المتعلّقة بالاستصحاب، والتي وقعت محلّاً للكلام من حيث جريان الاستصحاب فيها وعدمه، وسنتناول اليوم التطبيقين الأوّل والثاني من هذه التطبيقات.

أمّا التطبيق الاول: فهو البحث المشهور بالاستصحاب التعليقي الذي وقع محلّاً للخلاف بين الأصوليين، فقد ذهب بعضهم إلى جريانه، خلافاً للمحقّق النائيني رحمه الله الذي ذهب إلى عدمه، وسنوضح المقصود بهذا الاستصحاب مبينين دليل المجرين والنافين.

وأمّا الثاني: فهو البحث المعروف أيضاً باستصحاب التدريجيات، كحركة اليد أو الزمان مثلاً، فهل يجري الاستصحاب فيها لإثبات بقاء الحركة أو الزمان عند الشكّ في بقائهما أم لا؟

حدود الدرس

٥. تطبيقات

١. استصحاب الحكم المعلّق:

في موارد الشبهة الحكمية تارة يشكّ في بقاء الجعل لاحتمال نسخه، فيجري استصحاب بقاء الجعل، و أخرى يشكّ في بقاء المجعول بعد افتراض تحققه و فعليته، كما إذا حرم العصير العنبي بالغليان، و شكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول، و ثالثة يكون الشكّ في حالة وسطى بين الجعل و المجعول، و توضيح ذلك في المثال الآتي:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلى، ونفترض عنباً و لكنّه بعد لم يَغلِ، فهنا المجعول ليس فعلياً، بل فعليته فرع تحقق الغليان، فلا علم لنا بفعلية المجعول الآن، و لكنّا نعلم بقضية شرطية و هي: أنّ هذا العنب لو غلى لحرم، فإذا تيبس العنب بعد ذلك و أصبح زبيباً نشكّ في أن تلك القضية الشرطية هل لا تزال باقية ـ بمعنى أنّ هذا الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب ـ أو لا؟ فالشكّ هنا ليس في بقاء الجعل و نسخه إذ لا نحتمل النسخ، و ليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليته إذ لم يوجد علم بفعلية المجعول بعد، و إنّما الشكّ في بقاء تلك القضية الشرطية.

فقد يقال: إنّه يجري استصحاب تلك القضية الشرطية لأنّها متيقّنة حدوثاً و مشكوكة بقاء ويسمى باستصحاب الحكم المعلّق أو بالاستصحاب التعليقي.

و لكنّ ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب، إذ ليس في الحكم الشرعي إلّا الجعل و المجعول، و الجعل لا شكّ في بقائه، فالركن الثاني مختلّ و المجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأول مختلّ.

و أمّا القضية الشرطية فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية شرطية وراء الجعل والمجعول ليجري استصحابها.

٢. استصحاب التدريجيات:

الأشياء، إمّا قارة توجد و تبقى، و إمّا تدريجية، كالحركة توجد و تفنى باستمرار.

فبالنسبة إلى القسم الأول لا إشكال في جريان الاستصحاب.

و أمّا بالنسبة إلى القسم الثاني، فقد يقال: بعدم اجتماع الركن الأول و الثاني معاً؛ لأنّ الأمر التدريجي سلسلة حدوثات، فإذا علم بأنّ شخصاً يمشي و شكّ في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشي لترتيب ما له من الأثر؛ لأنّ الحصة الأولى منه معلومة الحدوث، و لكنّها لا شكّ في تصرّمها، و الحصة الثانية مشكوكة و لا يقين بها فلم تتم أركان الاستصحاب في شيء، و من هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان كاستصحاب النهار و نحو ذلك، لأنّه من الأمور التدريجية.

و الجواب على هذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجي على الرغم من تدرّجه في الوجود و تصرّمه قطعة بعد قطعة له وحدة و يعتبر شيئاً واحداً مستمراً على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء فتتم أركان الاستصحاب حينما نلحظ الأمر التدريجي بوصفه شيئاً واحداً مستمراً فنجد أنّه متيقّن بداية و مشكوك نهايةً فيجري استصحابه، و هذه الوحدة مناطها في الأمر التدريجي اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصالا حقيقياً، كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل أو اتصالاً عرفياً، كما في حركة المشي عند الإنسان، فإنّ المشي يتخلله السكون والوقوف و لكنّه يعتبر عرفاً متواصلاً.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس تطبيقين من تطبيقات الاستصحاب، وهما:

الأول: استصحاب الحكم المعلّق: بأن كانت الشبهة حكمية، وكان الشكّ في حالة وسطى بين الجعل والمجعول وهي القضية الشرطية كما في مثال الزبيب المذكور في

الدرس، فقد يقال بجريان الاستصحاب بتمامية أركانه، خلافاً للمحقق النائيني؛ معلّلاً بأنّ القضية الشرطية ليس لها وجود في عالم التشريع.

الثاني: استصحاب التدريجيات: فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيها بعدم اجتماع الركنين الأول والثاني للاستصحاب، والصحيح: أنّ الأمر التدريجي يعتبر شيئاً واحداً حقيقة أو عرفاً مستمراً بعض الأحيان، فيجري الاستصحاب فيه.

أسئلة محورية

١. ما المقصود باستصحاب الحكم المعلّق؟ وضّح ذلك مع المثال.

٢. وضّح دليل من ذهب إلى جريان الاستصحاب التعليقي، ودليل من خالف ذلك.

٣. ما المقصود باستصحاب التدريجيات؟

٤. قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في التدريجيات، وضّح الدليل على ذلك القول.

٥. ما رأي المصنف في جريان استصحاب التدريجيات؟ وما دليله على ما ذهب إليه؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن تصور الاستصحاب التعليقي في الشبهات الموضوعية؟ أم أنّه مختصّ بالحكمية؟

٢. ما المقصود بما ذهب إليه المحقق النائيني، من أن القضية الشرطية ليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية شرطية وراء الجعل والمجعول؟

٣. قال المصنف في استصحاب التدريجيات: «وهذه الوحدة مناطها في الأمر التدريجي اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً»، إذا كانت القطعات متصلة كذلك، فكيف يكون أمراً تدريجياً لا قارّاً؟

٤. ذكر المصنف أنّ الوحدة في الأمور التدريجية مناطها الاتصال الحقيقي أو العرفي، أليس دليل الاستصحاب قد خوطب به العرف، فكيف يكون المناط غيره الحقيقي؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارة التالية ثمّ أجب عمّا تلاها من أسئلة:

قال السيد الشهيد‏ في *تقريرات* السيد الحائري:

إنّ المثال المتعارف ذكره في مسألة الاستصحاب التعليقي وهو مثال العصير العنبي، في الحقيقة ليس داخلاً في كبرى هذا البحث، ولا يصحّ جريان الاستصحاب فيه؛ وذلك لأنّ موضوع الحكم الثابت في لسان الدليل ليس هو العنب الغالي حتى يجري الاستصحاب بعد زبيبيته من باب أنّ العنبية والزبيبية تعدّ من الحالات لا من المقوّمات الدخيلة في الموضوع، وليس الزبيب ولا العنب فيه ماء قابل للغليان، ولا يوجد في العنب إلّا رطوبات، وإنّما موضوع الدليل هو ماء العنب الذي يحصل بطريقة العصر وتجميع تلك الرطوبات، وأمّا الزبيب فلا يعطي ماء بالعصر، وإنّما يوضع فيه الماء من الخارج، ويغلي، فهذا الماء غير ماء العنب، فالموضوع متبدّل ومتباين عقلاً وعرفاً، ولا مجال للاستصحاب.

١. ما المقصود بقوله: «كبرى هذا البحث»؟

٢. ما هو المقصود بالدليل الوارد في قوله: «في لسان الدليل»؟

٣. ما هو موضوع الحكم الوارد في لسان الدليل؟

٤. ما المقصود بقوله: «فالموضوع متبدل ومتباين عقلاً وعرفاً»؟

التطبيق الثاني

لاحظ الحالات التالية موضّحاً جريان أو عدم جريان الاستصحاب فيها مع سبب ذلك:

١. لو شكّ في انتهاء نهار يوم شهر رمضان.

٢. لو شكّ في انتهاء ليل يوم شهر رمضان.

٣. لو شكّ في انقطاع ماء النهر.

٤. لو شكّ في انقطاع ماء الحنفيّة.

٥. لو شكّ في توقف زيد الماشي عن الحركة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. تقريرات السيد الحائري: ج٥، ص٤١٨ ـ ٤١٩؛ *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٢٨٠، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٤٦٣، وما بعدها.

١٧٤

تطبيقات (٢)

٣. استصحاب الكلّي

المدخل

كلامنا السابق كلّه كان على استصحاب الفرد، وهناك نوع ثانٍ من الاستصحاب لابدّ من الكلام فيه، لنرى أنّه يجري أم لا يجري؟ نسميه استصحاب الكلّي، فلو وجد زيد في المسجد مثلاً، فقد وجد الإنسان فيه ضمناً؛ لأنّ الطبيعي موجود في ضمن فرده، فهناك وجود واحد يضاف إلى الفرد وإلى الطبيعي الكلّي، ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء به، تارةً يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معاً، وأخرى يتواجدان في الطبيعي فقط، وثالثة لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي، فهناك حالات ثلاث نستعرضها معاً، تسمى بأقسام استصحاب الكلّي الأوّل والثاني، والثالث.

حدود الدرس

٣. استصحاب الكلّي:

إذا وجد زيد في المسجد مثلاً، فقد وجد الإنسان فيه ضمناً، لأنّ الطبيعي موجود في ضمن فرده، فهناك وجود واحد يضاف إلى الفرد و إلى الطبيعي الكلّي، و من حيث تعلّق اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء به تارة بتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معاً

وأخرى يتواجدان في الطبيعي فقط، و ثالثة لا يتواجدان لا في الفرد و لا في الطبيعي، فهناك ثلاث حالات:

الحالة الأُولى: أن يعلم بدخول زيد إلى المسجد و يشكّ في خروجه، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيد، و بما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقّن الحدوث و مشكوك البقاء، فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود زيد بان قيل: «سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد». جرى استصحاب الفرد، و إن كان الأثر مترتباً على وجود الكلّي بأن قيل: «سبّح ما دام إنسان في المسجد» جرى استصحاب الكلّي، و يسمى هذا بالقسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

الحالة الثانية: أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة، أمّا زيد، و أمّا خالد، غير أن زيداً فعلاً نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل فقد خرج، و أمّا خالد فلعله إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً، فهنا إذا لوحظ كلٌّ من الفردين، فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة، لأنّ زيداً لا شكّ في عدم وجوده فعلاً، و خالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحب، و لكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بانّ وجوده متيقّن حدوثاً و مشكوك بقاء، فيجري استصحابه إذا كان له أثر، و يسمّى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

الحالة الثالثة: أن يعلم بدخول زيد و بخروجه أيضاً، و لكن يشكّ في أنّ خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد، أو قبل ذلك على نحو لم يخل المسجد من إنسان، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد كما تقدّم في الحالة السابقة. و قد يقال بجريان استصحاب الكلّي، لأنّ جامع الإنسان متيقّن حدوثاً مشكوك بقاء، و يسمى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي. و الصحيح عدم جريانه لاختلال الركن الثالث، فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً مغاير لوجوده المشكوك و المحتمل بقاء، فلم يتحد متعلّق اليقين و متعلّق الشكّ، و بكلمة أخرى أنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً فهو موجود بوجود آخر غير ما كان حدوثاً خلافاً للحالة الثانية، فإنّ الجامع

لو كان موجوداً فيه بقاء فهو موجود بعين الوجود الّذي حدث ضمنه.

خلاصة الدرس

تكلمنا في هذا الدرس عن استصحاب الكلّي، فذكرنا أنّه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أنّ يعلم مثلاً بدّخول زيد إلى المسجد ويشكّ في خروجه، ولا ريب في جريان استصحاب كلّي الإنسان حينئذ لتوفّر أركانه.

القسم الثاني: أن يعلم مثلاً بدّخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة (إمّا زيد وإمّا خالد)، إلّا أننا فعلاً نرى زيداً خارج المسجد، ويجري استصحاب الكلّي هنا أيضاً لتوفّر أركانه.

القسم الثالث: أن يعلم مثلاً بدّخول زيد وبخروجه أيضاً، ولكن يشكّ في أنّ خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك، على نحو لم يخل المسجد من إنسان.

والصحيح: عدم جريان استصحاب الكلي هنا؛ لاختلال الركن الثالث.

أسئلة محورية

١. بيّن القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي ممثلاً له، وموضّحاً جريان الاستصحاب فيه في الفرد والكلّي أو عدمه، مع الدليل على ذلك.

٢. بيّن القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي ممثلاً له، وموضّحاً جريان الاستصحاب فيه في الفرد والكلّي أو عدمه، مع الدليل على ذلك.

٣. بيّن القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، موضّحاً علّة عدم جريان الاستصحاب فيه في الفرد والكلّي.

٤. ما المقصود بقوله رحمه الله: «إن الجامع...»؟

أسئلة تخصصية

١. تأمل البحث جيداً ثمّ أذكر المرجع والمناط الذي استعمله المصنف في الحكم بجريان أو عدم جريان استصحاب الكلّي في الأقسام الثلاثة له.

٢. قال المصنف﵀ قبل ذكر الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي:

> ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء به، تارةً يتواجد كلا هذين الركنين...، وثالثة لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي، فهناك ثلاث حالات.

والمفهوم من هذا الكلام: أنّ الحالة الثالثة وهي القسم الثالث من استصحاب الكلّي لا يتواجد فيها الركنان المزبوران، بينما نجد أنّه﵀ عندما وصل إلى هذا القسم، ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لفقدان الركن الثالث من أركان الاستصحاب، لا فقدان الركنين المزبورين، كيف يمكن التوفيق بين الأمرين؟ أم أنّه غير ممكن؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو توضأ المحدث بعد حدثه، ثمّ شكّ في أنّ الحدث الذي وقع منه هل كان هو الأصغر أم الأكبر، فهل يجوز له أن يصلّي بوضوئه؟

الصحيح: عدم جواز ذلك؛ لاستصحاب الحدث إلى ما بعد الوضوء، وهو من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، والذي يسمّى بحالة دوران الأمر بين الفردين القصير ـ الحدث الأصغر ـ والطويل ـ الحدث الأكبر ـ فلو كان ما صدر منه هو الأصغر، فإنّه يقطع بارتفاعه بعد الوضوء، فلا يجري استصحابه لعدم توفر الركن الثاني، ولو كان ما صدر منه هو الأكبر، فلا يستصحب أيضاً؛ لفقدان الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فلا يجري استصحاب الفرد، إلا أنّ كلّي الحدث متيقّن الحدوث، مشكوك البقاء، فيجري استصحابه ليثبت عدم صحة الصلاة بالوضوء، ووجوب الغسل.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام؟ في كتاب البيع ـ مع بعض التصرف ـ:

إذا وجد طبيعي العقد ـ كالبيع مثلاً ـ وصار موضوعاً لوجوب الوفاء، ثمّ شكّ في بقائه؛ لدوران الأمر بين كونه لازماً أو جائزاً، يستصحب طبيعي العقد ـ استصحاب الكلّي من القسم الثاني ـ وأمّا معارضته باستصحاب بقاء العلقة ومحكوميته له، بأن يقال: إنّ المالك ـ البائع الذي فسخ بعد أن باع ـ كان له علقة المالكية قبل البيع، ويحتمل حدوث علقة استرجاع العين بالفسخ له عند زوال العلقة الأولى، فيستصحب طبيعي العقد...، فهذا الاستصحاب من استصحاب الكلّي من القسم الثالث غير المقبول.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٣١٧، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٢٣٥، وما بعدها.

٣. *كتاب البيع* للسيد الإمام: ج٤، ص٢٧ـ ٢٨.

٤. *أصول الفقه*: ص٥١٨، وما بعدها.

٥. *الهداية في الأصول*: ج٤، ص٩٤، وما بعدها.

١٧٥

تطبيقات (٣)

٤. الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر

[حالة مجهولي التاريخ ١]

المدخل

التطبيق الرابع الذي بين أيدينا تطبيق طويل، الهدف منه الوصول إلى تحقيق الحال في البحث الآتي في الدرس التالي، وهو بحث حالة مجهولي التاريخ، بأن كان موضوع الحكم الشرعي ـ إرث الحفيد مثلاً ـ مركباً من جزءين، هما كفر الأب وموت الجدّ، وكان أحد الجزءين وهو كفر الأب معلوم الثبوت إبتداءً ويعلم بارتفاعه، ولكن لا ندري بالضبط متى ارتفع، والجزء الآخر وهو موت الجَدّ، معلوم العدم إبتداءً ويعلم بحدوثه، ولا ندري بالضبط متى حدث، وهذا يعني: أنّ هذا الجزء، إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء، فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعي؛ لوجود الجزءين معاً في زمان واحد، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر، فإنّه لا يجدي في تكميل موضوع الحكم.

هذه هي حالة مجهولي التاريخ، فما هو الحكم فيها؟ وهل يجري الاستصحاب فيها أم لا؟ وإذا كان يجري، فما هو؟ وهل أنّه واحد أم اثنان؟

للوصول إلى جواب ذلك، لابدّ من بيان مقدّمات ثلاث لذلك، هي ما بين أيدينا

في بحث اليوم، كلّها تتناول حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر، وهذه الحالات هي:

الأولى: نتناول فيها الاستصحاب في موضوع بسيط معلوم الحدوث أو معلوم العدم، ونشكّ في زمان ذلك الحدوث أو العدم، فنجري الاستصحاب حينئذ، إذا كان يترتّب عليه أثر شرعي.

الثانية: نتناول فيها الاستصحاب في الموضوعات المركّبة من جزءين، أحدهما وجداني الثبوت، فنجري الاستصحاب في الجزء الآخر المعلوم الثبوت حدوثاً ونشكّ الآن في بقائه إلى زمان تحقّق الجزء الأول الوجداني الثبوت.

الثالثة: نتناول فيها عين الاستصحاب المذكور في الحالة الثانية، بفارق أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً، ولكننا نشكّ في زمان ارتفاعه.

وسيأتي خلال الدرس تفصيل ذلك كلّه.

حدود الدرس

٤. الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم و التأخّر:

[حالة مجهولي التاريخ ١]

تارة يشكّ في أنّ الواقعة الفلانية حدثت أو لا فيجري استصحاب عدمها، أو يشكّ في أنّها ارتفعت أو لا فيجري استصحاب بقائها، و أخرى تعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت و لكنّا لا نعلم بالضبط تاريخ حدوثها أو ارتفاعها، مثلاً نعلم أن زيداً الكافر قد أسلم و لكنّ لا نعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر هي فترة الشكّ، فإذا كان لبقاء زيد كافراً في هذه الفترة و عدم إسلامه فيها أثر مصحّح للتعبّد، جرى استصحاب بقائه كافراً و عدم إسلامه إلى الظهر، و ثبت بهذا الاستصحاب كلّ أثر شرعي يترتّب على بقائه كافراً و عدم إسلامه في هذه الفترة، و لكنّ إذا كان هناك أثر شرعي مترتّب على حدوث الإسلام بعد الظهر، فلا يترتّب هذا الأثر على الاستصحاب المذكور، لأنّ الحدوث كذلك

لازم تكويني لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياة زيد.

و من ناحية أخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعي قد يكون بكامله مجرى للاستصحاب إثباتاً أو نفياً، و قد يكون مركّباً من جزءين أو أكثر، و يكون أحد الجزءين ثابتاً وجداناً، والآخر غير متيقّن.

ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجداناً كما هو واضح، و لكنّ قد تتواجد أركانه و شروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم، أو لنفيه فينفي الحكم، و مثال ذلك أن يكون إرث الحفيد من جدّه مترتباً على موضوع مركّب من جزءين: أحدهما موت الجد، و الآخر عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد، و إلّا كان مقدّماً على الحفيد، فإذا افترضنا أن الجد مات يوم الجمعة و أنّ الابن كان كافراً في حياة أبيه ولا ندري هل أسلم على عهده أو لا؟ فهنا الجزء الأول من موضوع إرث الحفيد محرز وجداناً، و الجزء الثاني و هو عدم إسلام الأب مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، و بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان نحرز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد، و لكن على شرط أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على ذات الجزءين و أمّا إذا كان مترتّباً على وصف الاقتران و الاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور لأنّ الاقتران و الاجتماع لازم عقلي، و أثر تكويني للمستصحب، و قد عرفنا أنّ الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بواسطة عقلية لا تثبت.

و قد يفترض أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كنا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم و لكنّ نشكّ في تاريخ ذلك و أنّه هل أسلم قبل وفاة أبيه أو بعد ذلك، و في مثل ذلك يجري استصحاب كفر الأب إلى حين وفاة الجد و لا يضرّ بذلك أننا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافراً فعلاً، لأنّ المهم تواجد الشكّ في الظرف الّذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه. و هو فترة حياة الجد إلى حين وفاته فيستصحب بقاء الجزء الثاني الموضوع، و هو كفر الأب إلى حين حدوث الجزء الأول و هو موت (الجد) فيتمّ الموضوع.

و كما قد يجري الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع، بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزءين، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه و شكّ في كفره عند وفاته، جرى استصحاب إسلامه و عدم كفره إلى حين موت الأب، و نفيناً بذلك إرث الحفيد من الجد سواءً كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه أو لا.

[حالة مجهولي التاريخ] (١)

و على هذا الأساس قد يفترض أنّ موضوع الحكم الشرعي مركّب من جزءين و أحد الجزءين معلوم الثبوت ابتداءً و يعلم بارتفاعه، و لكنّ لا ندري بالضبط متى ارتفع؟ و الجزء الآخر معلوم العدم ابتداء و يعلم بحدوثه، و لكنّ لا ندري بالضبط متى حدث؟ و هذا يعني أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعي لوجود الجزءين معاً في زمان واحد، و أمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر، فلا يجدي في تكميل موضوع الحكم.

و في هذه الحالة إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً نجد أنّ المحتمل بقاءه إلى حين حدوث الثاني، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين، لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، ويترتّب على ذلك ثبوت الحكم، و إذا نظرنا إلى الجزء الثاني المعلوم عدمه ابتداء نجد أنّ من المحتمل بقاء عدمه إلى حين ارتفاع الجزء الأول، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين، لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، و يترتّب على ذلك نفي الحكم، و الاستصحابان متعارضان لعدم إمكان جريانها معاً و لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً، و تسمى هذه الحالة بـ(حالة مجهولي التاريخ).

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس مقدّمات ثلاث في سبيل الدخول إلى البحث الآتي في

الدرس التالي، وهو بحث مجهولي التاريخ.

وقد كانت هذه المقدّمات الثلاث في طي حالات ثلاث للشكّ في تقدّم وتأخّر ما نريد استصحابه، وهذه الحالات هي:

الأولى: وقد تناولنا فيها حالة كون موضوع الاستصحاب موضوعاً بسيطاً معلوم الحدوث بعد العدم، أو معلوم العدم بعد الحدوث، إلّا أننا كنّا نشكّ في تاريخ ذلك، وقد رأينا الاستصحاب يجري حينئذ، إذا كان يترتّب عليه أثر شرعي ولم يكن أصلاً مثبتاً.

الثانية: وقد تناولنا فيها الاستصحاب في الموضوعات المركبة من جزءين أحدهما وجداني الثبوت، فأجرينا الاستصحاب في الجزء الآخر المعلوم الثبوت سابقاً، والذي نشكّ الآن في بقائه إلى زمان تحقّق الجزء الأول، فيتمّ بذلك الموضوع وتترتّب آثاره الشرعية.

الثالثة: وقد تناولنا فيها الاستصحاب المذكور في الحالة الثانية، مع فارق بسيط في حالة الجزء الثاني، فإنّه هنا معلوم الارتفاع الآن، ولكنّنا نشكّ في تاريخ ارتفاعه، فيجري استصحاب ثبوته وعدم ارتفاعه زمان الجزء الأول، فيتمّ موضوع الحكم الشرعي،وتترتب عليه آثاره الشرعية.

وكما يجري الاستصحاب لإحراز الموضوع بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزءين.

أسئلة محورية

١. إذا علمنا بانتقاض الحالة السابقة لموضوع بسيط، ولكننا لم نعلم بزمان هذا الانتقاض، فمتى يجري الاستصحاب؟ وضحّ ذلك مع المثال.

٢. قد يكون موضوع الاستصحاب مركّباً من جزءين، أحدهما وجداني الثبوت، والآخر غير وجداني الثبوت، ويكون هذا الأخير معلوم الثبوت والتحقق سابقاً، ونشكّ الآن في بقائه مقارناً للجزء الأول ليتمّ الموضوع، مثّل لذلك، موضّحاً جريان

أو عدم جريان الاستصحاب في مثل هذه الحالة.

٣. قد يكون موضوع الاستصحاب مركّباً من جزءين كما في الحالة السابقة، بفارق أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً، ولكننا نشكّ في تاريخ الارتفاع، فهل يجري الاستصحاب في مثل هذه الحالة أم لا؟

٤. كما يجري الاستصحاب لإحراز الموضوع بضم الاستصحاب الى الوجدان، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزءين، مثّل لذلك.

أسئلة تخصصية

١. أذكر الفرق بين كلٍّ من الحالات الثلاث وأختيها.

٢. ما الفرق بين الحالة الأولى والحالات التي كنّا قد ذكرناها قبل الدخول في بحثنا لهذا اليوم؟

٣. لماذا كان حدوث الإسلام بعد الظهر في الحالة الأولى لازماً تكوينياً لعدم الإسلام قبل الظهر؟

٤. كيف نعرف أن الأثر الشرعي مترتّب على ذات جزأي موضوع الاستصحاب ليجري، أم أنّه مترتّب على وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا يجري؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

يُطالب الطالب في هذا التطبيق بكتابة الدرس كما فهمه بعد إلقائه من قبل الأستاذ، مركّزاً على ذكر المثال المذكور في كلّ حالة من الحالات الثلاث التي ذكرناها في الدرس.

التطبيق الثاني

طبّق الكلام المذكور في الحالة الثانية والثالثة على الأمثلة التالية:

١. لو كان الحكم بنجاسة الماء مترتّباً على موضوع مركّب من جزءين هما: كون الماء قليلاً، وملاقاة النجاسة.

٢. لو كان الحكم بصحة العقد مترتباً على موضوع مركب من جزءين، هما: صدور العقد، وكون العاقد مكلّفاً.

٣. لو كان الحكم بصحة تزويج المرأة نفسها مترتّباً على جزءين هما: صدور العقد منها، وكونها غير ذات بعل.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٣٠٣، وما بعدها؛ *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٤٧٥، وما بعدها.

٣. *مصباح الأصول*: ج٣، ص١٧٧، وما بعدها.

١٧٦

تطبيقات (٤)

[حالة مجهولي التاريخ ٢]

المدخل

نتناول في هذا الدرس موضوعين مهمين:

١. حالة مجهولي التاريخ: التي قد أوضحناها في مدخل الدرس السابق، وقلنا: إنّ المصنف قدّم لها مقدّمات ثلاث هي التي مضت خلال ذلك الدرس أيضاً، وسنتكلَم في هذا الدرس في تفصيلات هذا الموضوع، وصوره الثلاث التي سنبحث ـ بعد تشخيص هذه الصور ـ جريان أو عدم جريان الاستصحاب فيها.

٢. حالة توارد الحالتين: بأن يعلم بطرو حالتين متضادتين كالطهارة والحدث، ويجهل المتقدّمة والمتأخّرة منهما، فما دور الاستصحاب في ذلك؟

حدود الدرس

[حالة مجهولي التاريخ ٢]

و حالة مجهولي التاريخ لها ثلاث صور:

إحداها: أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] و زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجدّ] مجهولاً.

ثانيها: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] معلوماً ـ و لنفرضه الظهر ـ و لكنّ زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجَد] مجهول و لا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟

ثالثها: أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجَد] معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ و لكنّ زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] مجهول و لا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده.

و في الصورة الأُولى: لا شكّ في جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما، بمعنى استحقاقه للجريان و وقوع التعارض بينهما.

و أمّا في الصورة الثانية: فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل لا يجري، لأنّ بقاءه ليس مشكوكاً، بل هو معلوم قبل الظهر، و معلوم العدم عند الظهر، فكيف نستصحبه؟ و إنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني فقط.

و ينعكس الأمر في الصورة الثالثة فيجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب، و هذا ما يعبّر عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.

و قد اعترض على ذلك بأنّ معلوم التاريخ إنّما يكون معلوماً حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتيادية، و أمّا حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التاريخ، فلا ندري هل هو موجود حينه أو لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر، و هذا ما يعبّر عنه بأنّ الاستصحاب في كلٍّ من مجهول التاريخ و معلوم التاريخ يجري في نفسه و يسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأنّ ما هو معلوم التاريخ إنّما يُعلم تاريخه في نفسه لا بتاريخه النسبيّ، أي مضافاً إلى الآخر، فهما معاً مجهولان بلحاظ التاريخ النسبي.

[توارد الحالتين]

و قد تفترض حالتان متضادتان كلّ منهما بمفردها موضوع لحكم شرعي، كالطهارة من الحدث و الحدث، أو الطهارة من الخبث و الخبث، فإذا عَلم المكلّف بإحدى الحالتين و شكّ

في طرو الأخرى استصحب الأولى، و إذا علم بطرو كلتا الحالتين و لم يعلم المتقدّمة و المتأخرة منهما تعارض استصحاب الطهارة، مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلًّا من الحالتين متيقنةً سابقاً و مشكوكةً بقاءً، و يسمى أمثال ذلك بتوارد الحالتين.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس لموضوعين، هما:

الأول: حالة مجهولي التاريخ: وهو الموضوع الذي بيّناه في أوّل الدرس السابق، وقد بينا اليوم صوره الثلاث، وهي:

الأولى: أن يكون كلٌ من زمان ارتفاع الجزء الأول من جزأي الموضوع، وزمان حدوث الجزء الثاني مجهولاً، ولا شكّ هنا في تعارض الاستصحابين وتساقطهما.

الثانية: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول معلوماً، وزمان حدوث الجزء الثاني مجهولاً.

وقد يقال هنا: بأن استصحاب بقاء الجزء الأول لا يجري، فيجري استصحاب عدم الحدوث لعدم معارض له. وقد اعترض على ذلك بأن معلوم التاريخ ـ الجزء الاول ـ وإن كان معلوماً في نفسه، ولكنّه مجهول نسبته إلى الآخر، فيجري استصحابه ويقع التعارض.

الثالثة: أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني معلوماً، وزمان ارتفاع الجزء الأول مجهولاً، وقد يقال هنا بجريان استصحاب بقاء الجزء الأول دون الآخر، واعترض عليه بنفس الاعتراض المذكور في الصورة الثانية.

الثاني: حالة توارد الحالتين: بأن يُعلم بطرو الحالتين المتضادتين، ولا يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما، فيتعارض الاستصحابان حينئذ.

أسئلة محورية

١. بيّن إجمالاً حالة مجهولي التاريخ.

٢. بيّن الصورة الأولى من صور مجهولي التاريخ موضّحاً علاقة الاستصحاب بها.

٣. وضّح الصورة الثانية من صور مجهولي التاريخ موضّحاً علاقة الاستصحاب بها.

٤. أذكر الصورة الثالثة من صور مجهولي التاريخ موضّحاً علاقة الاستصحاب بها.

٥. وضّح الاعتراض الذي ذكر على جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ.

٦. ما المقصود بتوارد الحالتين؟ وما مصير الاستصحاب فيها؟ وضّح ذلك مع المثال.

أسئلة تخصّصية

١. أذكر الفرق بين كلّ صورة من الصور الثلاث لحالة مجهولي التاريخ مع أختها.

٢. لو تأملنا الصورة الثانية والثالثة اللتين ذكرهما المصنف، لوجدنا أنّ المجهول هو أحد جزأي الموضوع، فلماذا كانتا من صور مجهولي التاريخ؟

٣. في الصور التي يجري فيها الاستصحابان ويتساقطان، ماذا يكون الحكم؟

٤. إذا جرى الاستصحاب في حالة توارد الحالتين، فما الحكم حينئذ؟

تطبيقات

التطبيق الأول

١. لو كان الحكم بتنجّس الماء القليل مترتباً على جزءين، هما:

كون الماء قليلاً، وملاقاة النجاسة، طبّق الصور الثلاث لحالة مجهولي التاريخ حينئذ.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام؆ في القول في أحكام الخلل من وضوء *تحرير الوسيلة*:

مسألة ١. لو تيقّن الحدث وشكّ في الطهارة أو ظنّ بها، تطهّر، ولو كان شكّه في أثناء العمل، فلو دخل في الصلاة وشكّ في أثنائها في الطهارة، يقطعها ويتطهّر، ولو كان شكّه بعد الفراغ من العمل، بنى على صحته، وتطهّر للعمل

اللاحق، ولو تيقن الطهارة وشكّ في الحدث لم يلتفت، ولو تيقنهما وشكّ في المتأخّر منهما تطهّر.

وقال الشهيد الثاني في *الروضة*:

والشاكّ في الطهارة مع تيقّن الحدث محدث؛ لأصالة عدم الطهارة، والشاكّ في الحدث مع تيقّن الطهارة متطهّر؛ أخذاً بالمتيقّن، والشاكّ فيهما، أي: في المتأخّر منهما مع تيقّن وقوعهما محدث؛ لتكافؤ الاحتمالين.

تأمل العبارتين السابقتين وأجب عما يلي:

١. هل يتكلّم العلمان على صورة من الصور الثلاث لمجهولي التاريخ الواردة في الدرس، أم على صورة توارد الحالتين؟ ما وجه ذلك؟

٢. ما المقصود بقول الشهيد الثاني:

أ) لأصالة عدم الطهارة؛ ب) أخذاً بالمتيقّن؛ ج) لتكافؤ الاحتمالين؟

٣. ما هو حكم من تيقّن وقوع الطهارة والحدث وجهل المتقدّم والمتأخّر منهما؟

٤. ما وجه الحكم الوارد في السؤال الثالث؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج ٥، ص ٤٨٣ و٥٢١.

٣. *الروضة البهية في شرح اللّمعة الدمشقية*: ج ١، ص٢٦، الطبعة الحجرية.

٤. *مدارك الاحكام في شرح شرائع الإسلام*: ج١، ص ٢٥٣. ٢٥٦.

٥. *تحرير الوسيلة*: ج ١، ص ٢٨.

١٧٧

تطبيقات (٥)

٥. الاستصحاب في حالات الشكّ السّببي والمسبّبي

المدخل

الموضوع الأساسي الذي نريد أن نتناوله ونحقّقه في التطبيق الخامس الذي بين أيدينا، هو الحكومة التي تقوم بها بعض أنواع الاستصحاب على بعض، وهو النوع المسمّى بالاستصحاب السببي، والذي يعتبر حاكماً على الاصل المسبّبي.

وللوصول إلى هذا، سنوضّح المقصود بهذين النوعين من الاستصحاب، ثمّ نبيّن مقتضى القاعدة القائلة بتقديم الأصل السببي على المسببي، ونطبقها تطبيقا عملياً، ثمّ سنتعرض لما ذكره الشيخ الأنصاري والمشهور دليلاً عليها. وأخيراً نتطرّق إلى عموم هذه لحالات التوافق ين الاستصحابين، وعلّة ذلك.

حدود الدرس

٥. الاستصحاب في حالات الشكّ السّببي و المسبّبي:

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى و كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ترتب ذلك الحكم الشرعي تعبداً على الاستصحاب المذكور، و مثاله أن يشكّ في بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاءَ طهارته، و هذه الطهارة موضوع للحكم بجواز شربه فيترتّب جواز الشرب

على الاستصحاب المذكور، و يسمى بالنسبة إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعي، لأنّه ينقّح موضوع هذا الأثر الشرعي. و أمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقّن الحدوث و مشكوك البقاء، لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، و حينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً. و لكنّ استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء، لأنّ الطهارة ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب بل العكس هو الصحيح، و تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلى الآثار الشرعية كما تقدّم. فمن هنا يعرف أنّ استصحاب الموضوع يحرز به الحكم تعبّداً و عملياً، و أمّا استصحاب الحكم فلا يحرز به الموضوع كذلك، و كلّ استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعي منهما اسم الأصل السّببي؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الّذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم، و يطلق على الآخر منهما اسم الأصل المسبّبي؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الّذي هو بمثابة المسبّب شرعاً للموضوع.

و في الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببي و المسببي لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأنّ طهارة الماء و جواز الشرب متلائمان، و لكنّ هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببي و نتيجة الأصل المسببي معاً فيتعارض الأصلان، و نجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته و غسلنا به ثوباً نجساً فإنّ من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به، و هذا معناه أنّ استصحاب طهارة الماء يحرز تعبداً و عملياً ان الثوب قد طهر لأنه أثر شرعي للمستصحب، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد انّا على يقين من نجاسته و عدم طهارته سابقاً، و نشكّ الآن في أنّه طهر أو لا، لأننا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماء طاهر حقاً، و بذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة و عدم الطهارة في الثوب، و نلاحظ بناء على هذا أنّ الأصل السببي الّذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع و السبب، و يجري في حكم الماء نفسه يتعبدنا بطهارة الثوب، و

أنّ الأصل المسببي الّذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم و المسبب و يجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب، و هذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين و تعارضهما، و توجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، و هي أنّه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

و هذه القاعدة تنطبق على المقام، لأنّ الأصل السببي يحرز لنا تعبداً طهارة الثوب لأنّها أثر شرعي لطهارة الماء، و لكنّ الأصل المسببي لا يحرز لنا نجاسة الماء و لا ينفي طهارته لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه، و على هذا الأساس يقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي.

و قد عبر الشيخ الأنصاري و المشهور عن ذلك بأنّ الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي، لأنّ الركن الثاني في المسببي هو الشكّ في نجاسة الثوب و طهارته، والركن الثاني في السببي هو الشكّ في طهارة الماء و نجاسته، و الأصل السببي بإحرازه الأثر الشرعي و هو طهارة الثوب، يهدم الركن الثاني للأصل المسببي، و لكنّ الأصل المسببي باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء كما تقدّم لا يهدم الركن الثاني للأصل السببي، فالأصل السببي تام الأركان فيجري، و الأصل المسببي قد انهدم ركنه الثاني فلا يجري.

و قد عُمّمت فكرة الحكومة للأصل السببي على الأصل المسببي لحالات التوافق بين الأصلين أيضاً فاعتبر الأصل المسببي طولياً دائماً و مرتباً على عدم جريان الأصل السببي سواءً كان موافقاً له أو مخالفاً لأن الأصل السببي إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسببي على أيّ حال.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس لبحث الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسببي، وقد بدأنا ذلك بمقدّمة مفادها: أنّه باستصحاب الموضوع يثبت الحكم الشرعي

المترتّب عليه دون العكس؛ لأنّه ليس لازماً شرعياً، وإنّ الأول اسمه الاستصحاب الموضوعي؛ لأنّه ينقّح موضوع الأثر الشرعي.

فإذا ورد تعارض بين أصلين أحدهما سببي والآخر مسببي، فإنّ الأوّل مقدّم على الثاني؛ لحكومته عليه، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم؛ فإنّه بإحرازه الأثر الشرعي وهو طهارة الثوب كما في المثال، يهدم الركن الثاني للأصل المسببي، بل عُمّم هذا التقدّم حتى لحالة التوافق بين الأصلين؛ لعين ما ذكرناه في حالة التعارض.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالاستصحاب الموضوعي؟

٢. باستصحاب الموضوع يثبت الحكم المترتّب عليه دون العكس، وضّح ذلك مع علّته في ضمن مثال.

٣. ما المقصود بالأصل السببي والمسببي؟ وما علّة هذه التسمية؟

٤. ماهي القاعدة في حالات اجتماع أصل سببي ومسببي متعارضين؟ وضّح ذلك ضمن مثال.

٥. ما الدليل الذي ذكر لقاعدة تقديم الأصل السببي على المسببي؟

أسئلة تخصصية

١. استصحاب جواز الشرب لا يكفي لإثبات طهارة الماء، ماذا اسمينا هكذا أصل في ما سبق؟

٢. هل يعني عدم اثبات استصحاب جواز الشرب للطهارة، أنّ الشارع حكم بجواز الشرب وفي الوقت عينه بالنجاسة؟ وجّه ما تقول.

٣. لماذا يتعارض الأصل السببي مع الأصل المسببي؟ ألا يمكن أن نفتي بنتيجة كلا الأصلين بأن نقول: الماء طاهر لاستصحاب الطهارة، والثوب نجس لاستصحاب النجاسة؟

٤. ما المقصود بالحكومة الواردة في قولهم: الاستصحاب السببي حاكم على الأصل المسببي؟

٥. هل تختص فكرة الأصل السببي والمسببي بالاستصحاب، أم يمكن تصويرها في غيره من الأصول العملية كالبراءة مثلاً؟ مثّل لذلك.

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الحالات التالية، وصوّر الأصل السببي والأصل المسببي فيها، وبيّن نتيجة تقدّم الأول على الثاني:

١. لو غسل ثوبه المتنجس بماء مشكوك الطهارة.

٢. إذا باع شخص مّا كتابه بغير العربية، ثمّ باعه مرة أخرى لغيره بالعربية.

٣. لو توضأ، ثمّ شكّ في طرّو الناقض وصلّى.

٤. لو اغتسل المجنب، وشكّ في وجود الحاجب، وطاف الطواف الواجب.

التطبيق الثاني

يُطالب الطالب في هذا التطبيق بمراجعة الكتب الاستدلالية، وذكر ثلاثة أمثلة لحكومة الأصل السببي على المسببي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٣٥٣، وما بعدها.

٣. *الهداية في الأصول*: ج ٤، ص٢١٣، وما بعدها.

٤. *فرائد الأصول*: ج ٢، ص٧٣٦، وما بعدها.

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأدلة المحرزة

٢. التعارض بين الأصول العملية

٣. التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية

عرفنا فيما سبق ان الأدلة على قسمين و هما:

الأدلة المحرزة و الأدلة العملية أو الأصول العملية، و من هنا يقع البحث تارة في التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة، و أخرى في التعارض بين دليلين عمليين، و ثالثة في التعارض بين دليل محرز و دليل عملي.

فالكلام في ثلاثة فصول نذكرها فيما يلي تباعاً إنّ شاء الله تعالى.

١٧٨
التعارض بين الأدلة المحرِزة

المدخل

بعد أن انتهينا من عرض ودراسة وتحليل الأدلة المختلفة، لابدّ من بحث التعارض الذي يصادفه الفقيه في مقام الاستنباط بين الأدلة، ولما كنّا قد عرفنا في ما سبق أنّ الأدلّة على قسمين، وهما: الأدلة المحرزة، والأدلة العملية أو الأصول العملية، كان لابدّ أن يقع البحث في ثلاثة فصول:

الأول: يعالج التعارض بين دليلين محرزين.

الثاني: يعالج التعارض بين دليلين عمليين.

الثالث: يعالج التعارض بين دليل محرز ودليل عملي.

ولنبدأ درسنا اليوم بالفصل الأول من هذه الفصول، فنستعرض حالات التعارض المتصوّرة بين دليلين محرزين، وسنركّز الكلام ونقصره على حالة التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين، بحكم أنّها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض، ولكن وقبل ذكر العلاج، لابدّ من تشخيص المرض، وهو التعارض، فما حقيقة التعارض؟ وهل هو أيّ تناف بين دليلين؟

حدود الدرس

١. التعارض بين الأدلة المحرِزة

الدليل المحرِز، كما تقدّم، إمّا دليل شرعي لفظي أو دليل شرعي غير لفظي، أو دليل عقلي، والدليل العقلي لا يكون حجّة إلّا إذا كان قطعياً، و أمّا الدليل الشرعي بقسميه فقد يكون قطعياً و قد لا يكون قطعياً مع كونه حجّة.

فإذا تعارض الدليل العقلي مع دليل مّا فإنّ كان الدليل العقلي قطعياً قدّم على معارضه على أي حال، لأنّه يقتضي القطع بخطإ المعارض، و كلّ دليل يُقطع بخطئه يسقط عن الحجّية، و إن كان الدليل العقلي غير قطعي، فهو ليس حجّة في نفسه لكي يعارض ما هو حجّة من الأدلة الأخرى.

و إذا تعارض دليلان شرعياً فتارة يكونان لفظيين معاً، و أخرى يكون أحدهما لفظياً دون الآخر، و ثالثة يكونان معاً من الأدلة الشرعية غير اللفظية، و المهمّ في المقام الحالة الأولى لأنّها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه و سنقصر حديثنا عليها فنقول: إنّ التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يُعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً، و لأجل تحديد مركز هذا التنافي نقدّم مقدمتين:

الأولى: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلى جعل و مجعول، و أنّ الجعلَ ثابت بتشريع المولى للحكم، و أن المجعول لا يثبت إلّا عند تحقق موضوعه و قيوده خارجاً، ومن الواضح أنّ الدليل الشرعي اللفظي متكفّل لبيان الجعل لا لبيان المجعول. لأنّ المجعول يختلف من فرد إلى آخر فهو موجود في حقّ هذا و غير موجود في حقّ ذاك تبعاً لتواجد القيود، فقوله مثلاً: ﴿للهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، مدلوله جعل وجوب الحجّ على المستطيع لا تحقّق الوجوب المجعول؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة، و لا نظر للمولى إلى ذلك، فمدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعول.

و **الثانية**: أنّ التنافي قد يكون بين جعلين، و قد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين

الجعلين، و مثال الأوّل جعل وجوب الحجّ على المستطيع، و جعل حرمة الحجّ على المستطيع. فإنّ التنافي هنا بين الجعلين، لأنّ الأحكام التكليفية متضادة كما تقدّم، و مثال الثاني جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء، و جعل وجوب التيمم على الفاقد له، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما إذ يمكن صدورهما معا من الشارع، و لكنّ المجعولين لا يمكن فعليتهما معاً لأنّ المكلّف إن كان واجداً للماء ثبت المجعول الأول عليه و إلّا ثبت المجعول الثاني، و لا يمكن ثبوت المجعولين معاً على مكلّف واحد في حالة واحدة.

و قد لا يوجد تنافي بين الجعلين و لا بين المجعولين، و لكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين بمعنى أنّه لا يمكن امتثالها معاً، و ذلك كما في حالات الأمرين بالضدين على وجه الترتّب بنحو يكون الأمر بكلٍّ من الضدّين مثلاً مقيّد بترك الضدّ الآخر، فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليين معاً، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كلا الضدّين فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً لتحقّق قيده، و لكنّ التنافي واقع بين امتثاليهما؛ إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً، و يتلخّص من ذلك أن التنافي وعدم إمكان الاجتماع تارة بين نفس الجعلين، و أخرى بين المجعولين، و ثالثة بين الامتثالين.

و **إذا اتضحت هاتان المقدمتان فنقول**: إذا ورد دليلان على حكمين و حصل التنافي، فإن كان التنافي بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولي الدليلين لما عرفت في المقدّمة الأولى من أنّ مدلول الدليلين هو الجعل و بتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذ لأنّ كلًّا منهما ينفي مدلول الدليل الآخر، و إن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين، فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل لما عرفت من أنّ فعلية المجعول ـ فضلاً عن مقام امتثاله ـ ليست مدلولة للدليل، فلا يحصل التعارض بين الدليلين لعدم التنافي بين مدلوليهما، و تسمى حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين بالورود، و يعبّر عن الدليل الّذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول في

الدليل الآخر بالدليل الوارد، و يعبّر عن الدليل الآخر بالمورود.

و ينبغي أن يعلم أنّ مصطلح الورود لا يختص بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

و مثاله: دليل حجيّة الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة فإنّ الأوّل يحقق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

و تسمى حالات التنافي بين الامتثالين مع عدم التنافي بين الجعلين و المجعولين بالتزاحم، و من هنا نعرف أن حالات الورود و حالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض بين الأدلة، و لا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المورود دائماً، و حالات التزاحم يتقدّم فيها الأهم على الأقل أهمية كما تقدّم في مباحث الدليل العقلي.

و يتلخّص من ذلك كلّه أنّ التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضاد بين الجعلين المفادين بهما.

حدود الدرس

و هذا التنافي على قسمين لأنّه تارة يكون ذاتياً، كما في (صل) و (لا تصل) و أخرى يكون عرضياً حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بان المدلولين غير ثابتين معاً، كما في (صل الجمعة) و (صل الظهر) حيث اننا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً، فانه لو لا هذا العلم لأمكن ثبوت المفادين معاً، و اما مع هذا العلم، فلا يمكن ثبوتهما معاً، بل يكون كلّ من الدليلين مكذباً للآخر و نافياً له بالدلالة الالتزامية، و لا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التالية.

خلاصة الدرس

يقع بحث التعارض في ثلاثة فصول تبعاً لنوع الدليلين المتعارضين، وقد بدأنا الكلام في الفصل الأول من هذه الفصول، وهو التعارض بين الأدلة المحرزة، وذكرنا أنّ الدليل

العقلي إذا كان حجّة تقدّم على غيره أيّاً كان؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض.

وأمّا إذا تعارض دليلان شرعيان، فإنّ الحالة التي سنقصر الكلام عليها لدخول جُلّ حالات التعارض فيها هي حالة تعارض دليلين شرعين لفظيين، بمعنى التنافي بين مدلوليهما على نحو يعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً، مما يعني: أنّ التنافي في عالم الجعل؛ لأنّ كلّا من الدليلين حينئذ ينفي مدلول الدليل الآخر، لا في عالم المجعول والفعلية والذي يسمى بالورود، ولا في عالم الامتثال والذي يسمى بالتزاحم، وبهذا يتبيّن أن حالتي الورود والتزاحم خارجتان عن التعارض المصطلح.

أسئلة محورية

١. ما هي الفصول التي سنتكلم عليها في بحث التعارض؟ ما دليل ذلك؟

٢. ما حكم تعارض الدليل العقلي مع دليل ما؟ بيّن وجه ذلك.

٣. بيّن صور تعارض دليلين شرعيّين، مبيناً الصورة الأهم من هذه الصور.

٤. ما هو التعارض المصطلح؟

٥. قدّم المصنف مقدمتين لأجل تحديد مركز التنافي المذكور في التعريف الاصطلاحي للتعارض، بيّنهما باختصار ممثّلاً حيث يحتاج التمثيل.

٦. ما هو الورود؟ وما هو الدليل الوارد؟ وما أنواع الورود؟ وهل يعتبر الورود تعارضاً إصطلاحياً؟ ولماذا؟

٧. ما هو التزاحم؟ وهل يعتبر تعارضاً اصطلاحياً؟ بيّن الدليل مع التمثيل.

أسئلة تخصصية

١. لماذا يقع بحث التعارض في آخر البحوث الأصولية المطروحة في كتب الأصول؟

٢. ذكر المصنف أنّ الدليل الشرعي بقسميه، قد يكون قطعياً، وقد لا يكون كذلك

مع كونه حجّة، ثمّ ذكر بعد ذلك مباشرة أنّ الدليل العقلي إذا كان قطعياً، قُدّم على معارضه على أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وهنا سؤالان:

أ) لماذا يقدّم الدليل العقلي القطعي على الدليل الشرعي القطعي؟

ب) إذا قطع المكلّف بدليل شرعي، فهذا يعني أنّه حجّة لحجية القطع، فكيف يمكن أن ننهاه عن العمل بهذا القطع في حالة تعارضه مع دليل عقلي قطعي، وقد قلنا سابقاً بعدم إمكان سلب الحجيّة عنه؟

٣. ألا ترى أنّ المصنف هنا لم يطرح بحث التعارض بين دليلين عقليين؟ ما الوجه في ذلك؟

٤. هل ذكر المصنف دليلاً على ما اختاره في تعريف التعارض؟ وضّح ذلك.

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العلاقة بين كلّ دليلين مما يلي، مبيّناً أنّها: التعارض، أو الورود، أو التزاحم، ذاكراً دليل ذلك:

١. إذا رأيت الهلال فادعوا، إذا رأيت الهلال فلا تدعو.

٢. أحل الله البيع، بيع الميتة حرام.

٣. من أفطر متعمّداً أعتق رقبة، من أفطر متعمّداً صام ستين يوماً.

٤. لا بيع إلّا في ملك، من حاز مَلَكَ.

التطبيق الثاني

راجع الكتب الاستدلالية لتتصيّد منها حالتين لكلٍّ من التعارض، والورود، والتزاحم.

التطبيق الثالث

راجع الكتب التي تكلمت على التعارض لتعدّ بحثاً حول الأسباب التي أدت إلى حصول هذه الحالة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٥٦٧، وما بعدها، *تقريرات* السيد الهاشمي، ج٧، ص١٣، وما بعدها.

٣. *فرائد الأصول*: ج٢، ص٧٤٩، وما بعدها.

٤. *الكفاية*: ص٤٩٦، وما بعدها.

١٧٩
الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفي

المدخل

بعد أن عرفنا التعارض المصطلح، وأنّه التنافي بين مدلولي الدليلين المستلزم للتنافي بين جعليهما، لابدّ أن نتكلّم على حكم هذا التعارض وموقف الفقيه تجاه الدليلين المتعارضين.

والتعارض المزبور، سواء أكان ذاتياً أم عرضياً بالمعنى الذي سنوضّحه، يجري فيه جملة من الأحكام، أولها: ما يُسمّى بقاعدة الجمع العرفي، والثاني: ما يسمى بقاعدة تساقط المتعارضين، والثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة، والرابع: التخيير للروايات الخاصة.

وما سنتناوله في هذا الدرس هو الحكم الأول من أحكام التعارض الأربعة المتقدّمة، فنوضّح المقصود منه أوّلاً، ثمّ نتعرّض إلى وجه ذلك من أنّه بسبب إعداد المتكلم أحد كلاميه المتعارضين لتفسير الآخر، وأنّ هذا الإعداد على قسمين: شخصي ونوعي، وسيؤدي بنا الكلام على القسم الأول إلى ما يُسمى بالحكومة، وفرقها عن الورود الذي ذكرناه في درسنا السابق.

الحكم الأول قاعدة الجمع العرفي:

و الحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلة اللفظية ما تقرّره قاعدة الجمع العرفي، وحاصلها أنّ التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف، بل كان أحد الدليلين قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينة.

و نقصد بالقرينة: الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

و الوجه في هذه القاعدة واضح، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان و كان الظاهر من أحدهما ينافي الظاهر من الآخر، و لكنّ أحد الكلامين كان قد أُعد من قبل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له، فلا بدّ أن يقدّم ظاهر ما أعده المتكلّم كذلك على الآخر، لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه وفقاً للطريقة التي يقرّرها.

و إعداد المتكلّم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر على نحوين:

النحو الأول: الإعداد الشخصي، أي الإعداد من قبل شخص المتكلّم. و هذا الإعداد قد يفهم بعبارة صريحة كما إذا قال في أحد كلاميه أقصد بكلامي السابق كذا، و قد يفهم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الآخر، و إن لم تكن العبارة صريحة في ذلك.

و النّظر تارة يكون بلسان التصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الآخر، و أخرى بلسان التصرّف في محمولها.

و مثال الأول: أن يقول: «الرّبا حرام»، ثمّ يقول: «لا ربا بين الوالد و ولده» فإنّ الكلام الثاني ناظر إلى مدلول الكلام الأول بلسان التصرّف في موضوع الحرمة إذ ينفي انطباقه على الرّبا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقة، و إنّما هو مجرّد لسان و ادعاء للتنبيه على أنّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأول ليكون قرينة على تحديد مدلوله.

و مثال الثاني: أن يقول: (لا ضرر في الإسلام)، أي لا حكم يؤدي إلى الضرر، فإنّ هذا ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة و ينفي وجودها في حالة الضرر فيكون قرينة على أنّ المراد بأدلة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

و كلّ دليل ثبت إعداده الشخصي للقرينة على مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً أو بظهوره في النّظر إلى الموضوع أو المحمول يسمى بالدليل الحاكم، و يسمى الآخر بالدليل المحكوم و يقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينية، ونتيجة تقديم الحاكم في الأمثلة المذكورة تضييق دائرة الدليل المحكوم و إخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

و لا يختص الحاكم بالتضييق، بل قد يكون موسّعاً، كما في حالات التنزيل نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّه حاكم على أدلة أحكام الصلاة من قبيل: «لا صلاة إلّا بطهور» لأنّه ناظر إلى تلك الأحكام و موسّع لموضوعها بالتنزيل إذ ينزّل الطواف منزلة الصلاة.

و يلاحظ من خلال ما ذكرناه التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في الدليل المورود، و بين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية في الدليل المحكوم، و لكنّهما يختلفان اختلافاً أساسياً، لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقة، و أمّا الدليل الحاكم المذكور فهو يستعمل النفي كمجرد لسان لأجل التنبيه على أنّه ناظر إلى الدليل المحكوم و قرينة عليه.

و يترتب على هذا الاختلاف الأساسي بين الدليل الوارد و الدليل الحاكم المذكور، ان تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يشعر أو يدلّ على نظره إلى الدليل المورود و لحاظه له، لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود و مع نفيه لموضوعه ينتفي حكمه حتماً سواءً كان ناظراً إليه أو لا، و أمّا الدليل الحاكم فهو حتى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع لاينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة، و إنّما يستعمل هذا اللسان لكي ينفي الحكم، فمفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقة نفي الحكم، و لكنّ بلسان نفي الموضوع، و هذا اللسان يؤتى به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم و تقدّمه عليه بالقرينية، و كلّما انتفى ظهوره في النّظر انتفت قرينيته، و بالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

النحو الثاني: الإعداد العرفي النوعيّ بمعنى أنّ المتكلّم العرفي استقر بناؤه عموماً كلّما تكلّم

بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعيّن قرينة على الآخر، و حيث إنّ الأصل في كلّ متكلّم أنّه يجري وفق المواضعات العرفية العامة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

و من حالات الإعداد العرفي النوعيّ إعداد الكلام الأخص موضوعاً ليكون قرينة و محدداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً، و من هنا تعيّن تخصيص العام بالخاص و تقييد المطلق بالمقيّد، بل تقديم كلّ ظاهر على ما هو أقل منه ظهوراً بدرجة ملحوظة و واضحة عرفاً لوجود بناءات عرفية عامة، على أنّ المتكلّم يعوّل على الأخص و الأظهر في تفسير العام و الظاهر.

و تسمى جميع حالات القرينية بموارد الجمع العرفي، و يسمى التعارض في موارده بالتعارض غير المستقر لأنّه يحل بالجمع العرفي تمييزاً له عن التعارض المستقر و هو التعارض الّذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي.

خلاصة الدرس

بعد أن عرفنا ما هو التعارض الاصطلاحي، وأنّه تارةً يكون ذاتياً وأخرى عرضياً، بدأنا باستعراض أوّل الأحكام المتعلّقة به، وهو ما يسمى بقاعدة الجمع العرفي الجارية في حالات التعارض غير المستقر عرفاً، بأن كان أحد الدليلين قرينة مُعدة من قبل المتكلّم لتفسير كلامه الآخر، فإنّه يقدّم عرفاً، وهذا الإعداد على نحوين:

الأول: الإعداد الشخصي من قبل شخص المتكلّم، والذي يفهم تارةً بعبارة صريحة، وأخرى بظهور الكلام في كونه ناظراً إلى مفاد الآخر بلسان التصرّف في الموضوع أو المحمول، وهو ما يسمى بالحكومة التي تكون موسّعة أحياناً ومضيّقة أخرى.

وبهذا، يتضح التشابه والاختلاف بين الورود والحكومة؛ فإنّ الفارق بينهما كون التوسعة والتضييق في الورود حقيقياً خلافاً للحكومة، والذي يترتب عليه أنّ الورود ـ خلافاً للحكومة ـ لا يتوقّف جريانه على النظر.

الثاني: الإعداد العرفي، فإنّ ظاهر حال المتكلّم العرفي هو جعل بعض كلامه قرينة

على بعض، كإعداد الكلام الأخص موضوعاً قرينة ومحدّداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً.

وجميع حالات القرينية السابقة تسمى موارد الجمع العرفي، ويسمى التعارض في هذه الموارد بالتعارض غير المستقر.

أسئلة محورية

١. التعارض قسمان ذاتي وعرضي، وضّح كلٌ واحد منهما مع التمثيل.

٢. ما حاصل قاعدة الجمع العرفي؟

٣. ما الوجه في قاعدة الجمع العرفي؟

٤. إعداد المتكلّم أحد كلاميه لتفسير مقصوده من الآخر على نحوين، أذكرهما باختصار.

٥. ما المقصود بالإعداد الشخصي لأحد الكلامين لتفسير كلام آخر؟

٦. ما المقصود بالحكومة؟ وما فرقها عن الورود؟ وضّح ذلك مع التمثيل.

٧. ما المقصود بموارد الجمع العرفي؟ وما علاقتها بالتعارض المستقر وغير المستقر للدليلين؟

أسئلة تخصصية

١. قال المصنف رحمه الله أوّل الدرس:

وهذا التنافي على قسمين...، وأخرى يكون عرضياً حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بأن المدلولين غير ثابتين معاً... حيث إننا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً.

المثال الذي ذكره المصنف هنا، هل هو من العلم الإجمالي ام أنّه علم تفصيلي؟

٢. ذكر المصنّف في وجه قاعدة الجمع العرفي قوله: «إنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان...»، وهذا واضح أنّها قاعدة موضوعها كلام من متكلّم واحد، فكيف يمكن الاستفادة منها في تعارض الروايات الصادرة من أشخاص متعددين مختلفين، كما إذا

وردت رواية عن الصادق عليه السلام تعارض رواية عن الإمام العسكري عليه السلام مثلاً؟

٣. لماذا لم يكن الورود من التعارض بينما كانت الحكومة منه؟

٤. ما فائدة التفريق بين الورود والحكومة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ النسبة بين كلّ دليلين مما يلي، ثمّ اذكر أنّها الحكومة أم الورود مع وجه ذلك:

١. قوله: «من استدان مستطيع»، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.

٢. قوله: «الفقّاع خمر استصغره الناس»، «لعن الله شارب الخمر».

٣. قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»، «من شكّ بين الأولى والثانية بطلت صلاته».

٤. قوله: «من حاز ملك»، «الناس مسلّطون على أموالهم».

٥. دليل حجيّة الأمارة، «القرعة لكلّ أمر مشكل».

التطبيق الثاني

قال الشيخ الطوسي رحمه الله في *الاستبصار* في باب النهي عن بيع العذرة:

> أحمد بن محمد... عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ببيع العذرة»، فأمّا ما رواه الحسن بن محمد... عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثمن العذرة من السحت»، فلا ينافي الخبر الأول؛ لأنّ الخبر الأول محمول على ما عدا عذرة الآدميين، وهذا محمول على عذرة الناس.

تأمّل في الجمع الذي قام به الشيخ الطوسي، هل تجده جمعاً عرفياً أم لا؟ أذكر وجه ما تذهب اليه.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٥٦٧، وما بعدها، *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٧، ص١٣، وما بعدها.

٣. *فرائد الأصول*: ج٢، ص٧٤٩، وما بعدها.

٤. *الكفاية*: ص٤٩٦ وما بعدها.

٥. *الاستبصار*: ج٣٠، ص٥٦.

٦. *المكاسب*: ج١، ص٢٣. ٢٥.

١٨٠

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين

المدخل

إذا لم يكن أحد الدليلين قرينة على الدليل الآخر، ولم يجر الحكم الأول السابق المذكورة في الدرس الماضي، فالتعارض مستقر بنظر العرف، وحينئذ نتكلّم على القاعدة بلحاظ دليل الحجيّة، بمعنى: أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجيّة العام الذي ينتسب إليه المتعارضان، فما هو مقتضى دليل الحجيّة؟ نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثمّ نعرض دليل الحجيّة على هذه الممكنات لنرى وفاءه بأي واحد منها.

حدود الدرس

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين:

و إذا لم يكن أحد الدليلين قرينة بالنسبة إلى الدليل الآخر، فالتعارض مستقر في نظر العرف، و حينئذ نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّية، بمعنى أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجّية العام الّذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مقتضى هذا الدليل بالنسبة إلى هذه الحالة؟ و قبل أن نشخص ما هو مقتضى دليل الحجّية نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثمّ نعرض دليل الحجّية على هذه الممكنات لنرى وفاءه بأي واحد منها.

و لاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عدداً من الفروض لنميّز بين ما هو ممكن منها و ما هو مستحيل ثبوتاً و واقعاً.

الافتراض الأول: أن يكون الشارع قد جعل الحجّية لكلٍّ من الدليلين المتعارضين. و هذا مستحيل لأنّ هذين الدليلين كلّ واحد منهما يكذّب الآخر فكيف يطلب الشارع منّا أن نصدّق المكذِّب ـ بالكسر ـ و المكذَّب ـ بالفتح معاً.

فإن قلت: إنّ الحجّية لا تطلب منّا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به، بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه و جعله منجّزاً و معذِّراً.

قلت: نعم الأمر كذلك غير أنّ التصديق العملي بالمتكاذبين غير ممكن أيضاً، فدليل الحرمة معنى حجيته الجري على أساس أنّ هذا حرام و تنجّز الحرمة علينا، و الدليل المعارض يكذبه و ينفي الحرمة و معنى حجيته الجري على أساس أنّ هذا ليس بحرام و إطلاق العنان والتأمين من ناحية الحرمة، و لا يمكن أن تجتمع هاتان الحجيتان.

الافتراض الثاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجّية لكلٍّ منهما، و لكنّها حجّية مشروطة بعدم الالتزام بالآخر فهناك حجيتان مشروطتان، فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجّة عليه، بل الحجّة عليه ما التزم به خاصّة.

و هذا غير معقول أيضاً، إذ في حالة عدم التزام المكلّف بكلٍّ من الدليلين يكون كلّ منهما حجّة عليه فيعود محذور الافتراض الأوّل و هو ثبوت الحجّية للمكذَّب و المكذِّب ـ بالفتح و بالكسر ـ في وقت واحد.

الافتراض الثالث: أنْ يكون الشارع قد جعل الحجّية لأحدهما المعيّن بأن اختار أحد المتعارضين لميزة في نظره فجعله حجّة دون الآخر، و هذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع: أنْ يكون قد جعل حجّية واحدة تخييرية بمعنى أنّه أوجب العمل والالتزام بمؤدّى أحد الدليلين، فلا بدّ للمكلّف إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلاً، فيبني

على حرمة الفعل و تكون الحرمة منجّزة عليه، و إمّا أن يلتزم بالدليل المعارض الدال على الإباحة مثلاً، فيلتزم بالإباحة و تكون الحرمة مؤمّناً عنها حينئذ، و هذا الافتراض معقول أيضاً و أثره أنه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدليلين المتعارضين و الرجوع إلى أصل عملي أو دليل عام قد يثبت به حكم ثالث غير ما دل عليه كلا الدليلين المتعارضين:

الافتراض الخامس: أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّية و افترض وجودهما كعدمهما، و هذا أمر معقول أيضاً.

و بهذا يتضح أنّ المعقول من الافتراضات الثلاثة الأخيرة، و إذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة (الثالث، و الرابع، و الخامس) على دليل الحجّية وجدنا أنّه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث، لأنّ نسبته إلى كلٍّ من الدليلين نسبة واحدة، فإثبات حجيّة أحدهما خاصّة به دون الآخر جزاف لا مبرر له، كما لا يصلح دليل الحجّية لإثبات الافتراض الرابع، لأنّ مفاده الحجّية التعيينية لا التخييرية، أي وجوب الأخذ بكلٍّ من الدليلين تعييناً، فإثبات الوجوب التخييري و الحجّية الواحدة التخييرية بحاجة إلى لسان آخر في الدليل، و هذا يعني أنّ دليل الحجّية لا يصلح لإثبات حجيّة الدليلين المتعارضين بوجه من الوجوه، و ذلك يتطابق مع الافتراض الخامس، و من هنا كان الحكم الثاني في باب التعارض قاعدة تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجّية.

و لكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يفترض كأنّهما غير موجودين أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي، فإذا كانا متفقين في مدلول التزامي مشترك بينهما كانا حجّة في إثباته لعدم التعارض بالنسبة إليه وجهان بل قولان مبنيان على أنّ الدلالة الالتزامية، هل هي تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية أو لا؟ فإن قلنا بالتبعية تعيّن الوجه الأول و إن أنكرناها أمكن المصير إلى الوجه الثاني، و على أساسه تقوم قاعدة نفي الثالث في باب التعارض و يراد بنفي الثالث نفي حكم آخر غير ما دل عليه المتعارضان معاً لأنّ هذا الحكم

ينفيه كلا الدليلين التزاماً و لا تعارض بينهما في نفيه.و قد سبق الكلام عن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس لما تقتضيه القاعدة بلحاظ دليل الحجية في حالات التعارض المستقر، وذكرنا أنّ هذا البحث لابدّ من الكلام عليه في مقامين، هما: مقام الثبوت ومقام الاثبات.

أما في مقام الثبوت، فنستعرض الممكنات ثبوتاً؛ لنميّز بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن في هذا العالم، فقلنا: إنّها خمسة:

الأول: جعل الحجية لكلٍّ من الدليلين المتعارضين، وهو أمر مستحيل؛ لأنّ نتيجته طلب تصديق المتصادمَين اقتناعاً أو عملاً.

الثاني: جعل حجيتين مشروطة لكلٍّ منهما بعدم الالتزام بالدليل الآخر، وهذا غير معقول أيضاً؛ فإنّ معناه: ثبوت الحجيّة لكلا هذين الدليلين في حالة عدم الالتزام بأي منهما.

الثالث: جعل الحجية لأحدالدليلين المتعارضين المعيّن لميزة فيه، وهو أمر معقول.

الرابع: جعل حجيّة تخييرية، وهو أمر معقول أيضاً.

الخامس: إسقاط الحجية عن كلا الدليلين، وهو أمر معقول أيضاً.

وعلى هذا، فالافتراضات الممكنة هي الثالث والرابع والخامس، وبهذا ينتهي الكلام على مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات، فيكون بعرض الافتراضات الممكنة المزبورة على دليل الحجية؛ لنجد ما يثبته هذا الدليل، وبعد هذا العرض، نجد أن الافتراض الثالث لا يتناسب مع هذا الدليل؛ لأنّ نسبته إلى كلا الدليلين واحدة، كما لا يصلح هذا الدليل لإثبات الافتراض الرابع أيضاً؛ لأنّ مفاده الحجيّة التعيينية لا التخييرية، فلا يبقى إلّا

الافتراض الخامس، لتكون القاعدة في ما نحن فيه هي التساقط، إمّا بحيث يفترض كأنّهما غير موجودين، وإمّا في حدود المدلول المطابقي فقط، الأمر التابع تحديده إلى القول بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية وعدمه.

أسئلة محورية

١. متى تصل النوبة إلى قاعدة تساقط المتعارضين؟ وما الهدف من الكلام فيها؟

٢. ما هو الافتراض الأول ثبوتاً؟ ولماذا كان مستحيلاً حتى لو كان التصديق بمعنى العمل على طبقه.

٣. أذكر الافتراض الثاني ثبوتاً، موضّحاً رأي المصنف فيه.

٤. أذكر الافتراضات الثبوتية المعقولة بنظر المصنف، موضّحا لها توضيحاً كاملاً.

٥. إذا عرضنا الافتراضات المعقولة على دليل الحجية، فما الذي يصلح هذا الدليل لاثباته؟ بيّن ذلك مع الدليل.

٦. هل يتساقط المتعارضان بحيث يفترض كأنّهما غير موجودين؟ أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي؟ بيّن الفرق بين هذين السؤالين أولاً، ثمّ وضّح مبنى القولين.

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة البحث في ما تقتضيه القاعدة بلحاظ دليل الحجية ـ وهو ما بأيدينا من بحث ـ ما دمنا نتكلم على مقتضى القاعدة بلحاظ ما ورد من روايات عالجت حالات التعارض المستقر، وهو ما سنتكلم عليه في الأحكام التالية؟

٢. ما الوجه في تقسيم البحث الذي تناولناه اليوم إلى عالم الثبوت والاثبات؟ لماذا لا نتوجه مباشرة إلى دليل الحجية فنرى ماذا يستظهر منه؟

٣. ما هي تلك الميزة المذكورة في الافتراض الثالث؟ مثّل لما تقول.

٤. بناء على الافتراض الرابع، هل يمكن للمكلّف أن يلتزم وقتاً ما بالدليل الأول، ثمّ يترك ذلك ويلتزم بالثاني؟ ما وجه ذلك؟

٥. بعد ملاحظة البحث الذي طرحه المصنف آخر الدرس، من وجود وجهين بل قولين في حجيّة المتساقطين في إثبات عدم الثالث، ألم يكن المناسب أن يكون الافتراض الخامس هو إسقاط كلا الدليلين فقط، بدون قولهﷺ: «وافترض وجودهما كالعدم»؟ بيّن وجه ما تختاره من الجواب.

تطبيقات

لو سئل الفقيه عن عدد الإقرارات اللازمة لإثبات الزنا والقصاص، فإنّه سيستنبط الحكم طبق المراحل التالية:

إن مقتضى القاعدة القائلة: إنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، هو الاكتفاء بالإقرار مرة واحدة؛ فإنّه يصدق الإقرار بها، فتكون مصداقاً من مصاديق القاعدة المزبورة.

إلّا أنّ الفقيه لا يمكنه الإفتاء على طبق ما اقتضته القاعدة إلّا بعد أن يبحث في الأدلة الواردة في محل الكلام ـ الإقرار بالزنا ـ فلا يجد دليلاً مخصصاً، فلو فرض أنّه بحث ولم يجد، أفتى على طبق القاعدة المذكورة، وأما إذا وجد مخصصاً متمثلاً برواية ماعز التي تعتبر الاقرار أربع مّرات، أخذ بها وترك القاعدة المزبورة، ولو فرض أنّ هناك رواية أخرى تعتبر الثلاث، وكانت الروايتان حجتين بغض النظر عن التعارض، فما الموقف حينذاك؟

لابدّ للفقيه حينئذ من أن ينظر إلى نوع التعارض بين هاتين الروايتين، فإنّ كان جمع عرفي، أخذ به، وإلّا ـ بأن كان التعارض مستقراً ـ فإنّه يُعمِل قواعد هذا التعارض التي ستأتي بعد ذلك في الحكم الثالث في الكتاب، من إعمال قواعد الترجيح، ولكن

لو فرضنا أنّه لم ينفعه أي مرجّح من تلك المرجحات التي سنذكرها، تصل النوبة إلى ما سنذكره في الحكم الرابع الآتي ذكره في الكتاب من التخيير.

ولو فرض أنّ الفقيه لم يعمل بالتخير لسبب مّا كضعف رواياته مثلاً، فماذا يفعل حينئذ؟

المرجع حينئذ هو ما نحن فيه من قاعدة، والتي أسميناها بقاعدة تساقط المتعارضين، وبناء على هذه القاعدة، فإنّ الروايتين المزبورتين تتساقطان، فإنّ قلنا بأنهما تتساقطان بحيث كإنّما لم تكونا، فالفتوى حينئذ كفاية إقرار واحد؛ لقاعة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، التي كانت هي المتّبعة لولا معارضها من الروايتين، وهو ما أخذ به أغلب الفقهاء، وإمّا أن يتساقطا في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي دون الالتزامي، وبناء على هذا الاحتمال فإنّه لا يمكن الاكتفاء بالإقرار مرة واحدة رجوعاً لقاعدة إقرار العقلاء؛ فإنّ المدلول الإلتزامي للروايتين هو عدم الاكتفاء بالمرة، كما أنّ لها مدلولاً التزامياً آخر هو عدم وجوب الأكثر من الأربعة.

وبقي عليك عزيزي الطالب أن تشخص الموقف لو لم نختر الافتراض الخامس في درسنا، بأن اخترنا مثلاً الافتراض الرابع، فبماذا نفتي؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٦١١، وما بعدها.

٣. *دراسات في علم الأصول*: ج٤، ص٣٨٧، وما بعدها.

٤. *نيل الأوطار*: ج٧، ص١٠٤.

٥. كتاب الإقرار والحدود من *الجواهر* وغيره من الكتب الاستدلالية.

٦. لملاحظة مراحل عملية الاستنباط، راجع كتاب *نيل المآرب في شرح المكاسب*: ج١، ج٢، ج٣، وكتاب *من سلسلة الفقة التعليمي*: ج١، بحث الغناء والأعلمية لمؤلف الكتاب الذي بين يديك.

١٨١

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة

المدخل

قاعدة تساقط المتعارضين التي ذكرناها في الحكم الثاني السابق، متبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلة، ولكن قد يستثنى من ذلك حالة التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين؛ إذ يقال بوجود دليل خاص في هذه الحالة على ثبوت الحجّية لأحد الخبرين، وهو ما كان واجداً لمزيّة معيّنة على الآخر، ونخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعدة التساقط.

وهذا الدليل الخاصّ يتمثّل في أخبار تسمى بأخبار الترجيح، التي أهمها رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق، ستعرض لهذه المرجحات الواردة في الرواية، والتي سنرى أنّها مرجحان، نستعرضهما مع تنقيحهما في هذا الدرس إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة:

و قاعدة تساقط المتعارضين متبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلة، و لكنّ قد يستثنى من ذلك حالة التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين، إذ يقال بوجود دليل خاص في هذه الحالة على ثبوت الحجّية لأحد الخبرين و هو ما كان

واجداً لمزية معينة فيرجح على الآخر، و نخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعدة التساقط و هذا الدليل الخاصّ يتمثل في روايات تسمى بأخبار الترجيح، و لعلّ أهمها رواية عبدالرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام:

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أاخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه.

و هذه الرواية تشتمل على مرجّحين مترتبين، ففي المرتبة الأولى يرجح ما وافق الكتاب على ما خالفه، و في المرتبة الثانية و في حالة عدم تواجد المرجّح الأول يرجّح ما خالف العامة على ما وافقهم.

و إذا لاحظنا المرجّح الأول وجدنا أنّه مرتبط بصفتين: إحداهما:

مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم، و الأخرى: موافقة الخبر الراجح له.

أما الصفة الأولى: فمن الواضح أن المخالفة على قسمين: أحدهما:

المخالفة و المعارضة في حالات التعارض غير المستقر، كمخالفة الحاكم للمحكوم و الخاصّ للعام.

والآخر: المخالفة و المعارضة في حالات التعارض المستقر، كالمخالفة بين عامين متساويين أو خاصين كذلك، و خبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثاني فهو ساقط عن الحجّية في نفسه حتى إذا لم يعارضه خبر آخر لما تقدّم في مباحث الدليل اللفظي من أن حجيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته و مخالفته لدليل قطعي، و كنا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة على نحو التعارض المستقر. و أمّا إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأول فهو المقصود في رواية عبد الرحمن.

و أمّا الصفة الثانية: و هي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم فلا يبعد أن يراد بها مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل

وجزئيات الأحكام الشرعية في الكتاب الكريم.

و على هذا فالمرجّح الأول هو أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب الكريم مخالفة القرينة لما يقابلها، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفة لو انفرد لكان قرينة على تفسير المقصود من الكتاب الكريم حجّة في ذلك، و لكنّ حين يعارضه خبر مثله ليس متّصفاً بهذه المخالفة يقدّم عليه ذلك الخبر.

و إذا لاحظنا المرجّح الثاني وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض على أساس المرجّح الأول، و قد نصّت الرواية في المرجّح الثاني على الأخذ بما خالف أخبار العامة، و تقديمه على ما وافق أخبارهم، و من هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفة و الموافقة لأخبارهم و لا يكفي للترجيح المخالفة و الموافقة لما هو المعروف من فتاواهم و آرائهم إذا لم تكن مستندة إلى الاخبار. ولكنّ الصحيح التعدّي إلى المخالفة و الموافقة مع الفتاوي و الآراء أيضاً وان كانت على أساس غير الأخبار من أدلة الاستنباط عندهم، لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبدياً صرفاً، بل هو حكم له مناسبات عرفية مركوزة بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمة من ظروف التقية أوجب تطرّق احتمال التقية إلى الخبر الموافق دون المخالف، و هذا كما يجري في موارد الموافقة و المخالفة لأخبارهم، و كذلك في موارد الموافقة و المخالفة لآرائهم المستندة إلى مدرك آخر.

خلاصة الدرس

يستثنى من قاعدة التساقط التي ذكرناها في الدرس الماضي حالة وقوع التعارض بين الروايات، ببركة الروايات المسماة بروايات الترجيح، وقد تعرّضنا في هذا الدرس لأهمها، وهي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان...الرواية»، والتي اشتملت على مرجّحين مترتبين:

الأوّل: ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه، والذي يرتبط بصفتين:

إحداهما: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب، والتي يقصد بها المخالفة على نحو التعارض غير المستقر، وإلّا لكان الخبر ساقطاً عن الحجية من الأساس لا يصلح ليعارض غيره من الروايات.

والثانية: موافقة الخبر الراجح للكتاب، بمعنى عدم مخالفته وإن لم يتعرّض الكتاب للحكم الوارد في الرواية.

الثاني: ترجيح ما خالف أخبار العامة، والذي لا تصل النوبة له إلّا بعد عدم المرجّح الأول.

وهذا ترجيح لا يختص بمخالفة الأخبار، بل يتعدّى إلى مخالفة فتواهم غير المستندة إليها؛ لأنّه المناسب لمناسبات الحكم والموضوع اللازم أخذها في فهم رواية الترجيح.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بقاعدة الترجيح للروايات الخاصة؟ وفي أي حالة من حالات التعارض تجري هذه القاعدة؟

٢. ما هما المرجّحان المذكوران في رواية عبد الرحمن؟ وما المقصود بأنّهما مترتبان؟

٣. ما المقصود بالموافقة والمخالفة للكتاب المذكورة في المرجّح الأول في رواية عبد الرحمن؟

٤. ماهو المرجّح الثاني المذكور في رواية عبد الرحمن؟ وما المقصود به؟

٥. الترجيح بمخالفة أخبار العامة هل يختص بمخالفة الأخبار، أم هو شامل لمخالفة فتاواهم أيضاً؟ بيّن الوجه في ما تختاره.

أسئلة تخصصية

١. إذا كان عندنا القاعدة السابقة في الحكم السابق، والتي أسميناها بقاعدة التساقط، فما فائدة الكلام في درسنا اليوم في قاعدة الترجيح؟

٢. لماذا تتقدّم قاعدة الترجيح للروايات الخاصة على القاعدة السابقة وهي قاعدة التساقط؟

٣. نلاحظ أن روايات الترجيح جاءت لتحلّ مشكلة التعارض المستقر بين الروايات، فماذا نفعل لو فرض أن كانت نفس هذه الروايات متعارضة في ما بينها؟

٤. هل يمكن أن نقول بأنّ هناك قرينة في نفس رواية عبد الرحمن، تعيّن التعدّي في المرجع الثاني ـ مخالفة أخبار العامة ـ من الأخبار إلى فتاواهم المستندة إلى غيرها، غير ما ذكره المصنف من نكتة، وهذه القرينة هي تعبيره عليه السلام في الرواية بقوله: «أخبارهم»، بتقريب أنّ المراد لغة وعرفا منها أعم من الروايات، فهي شاملة للفتاوى أيضاً، ولابدّ من الأخذ بهذا المعنى اللغوي بقرينة أنّ الإمام استعمل اصطلاحين في الرواية، أحدهما «الحديث» في قوله: «حديثان»، والآخر الخبر في قوله عليه السلام: «أخبارهم»، فلو كان المراد من الأخبار هو الأحاديث، فلماذا غيّر الإمام عليه السلام هذا الاصطلاح في كلامه؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو سئل الفقيه عن جواز ـ صحة ـ بيع الميتة النجسة لاستعمالها سماداً للأرض، فإنّه يجد في مرحلة من مراحل عملية استنباطه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، فيرى أنّها شاملة بإطلاقها لما نحن فيه من بيع الميته بعد وجود الفائدة المحلّلة المقصودة فيها، فيكون هذا الدليل محللاً لبيع الميتة، إلّا أنّه لا يمكنه أن يفتي على طبق الإطلاق ـ البيع ـ إلّا بعد التفتيش وعدم العثور على مقيد، وإلّا تقدّم هذا المقّيد لكونه قرينة عرفية على تحديد المراد بالإطلاق طبق القاعدة التي ذكرناها في الحكم الأول من أحكام التعارض.

فلو فُرض أنّه بَحَثَ فوجد رواية مفادها عدم حلية بيع الميتة وبطلانه، كرواية السكوني القائلة بأن: «السحت ثمن الميتة»، كانت هذه الرواية مقدّمة على الإطلاق،

إلّا أنّ تمامية هذا التقديم متفرعة على عدم معارض لهذه الرواية في موردها، وإلّا وجب تعيين الموقف إزاء هذا التعارض، فلو بحث الفقيه، فوجد قوله عليه السلام في رواية الصيقل الدالة على حليّة بيع الميتة، فلابدّ أن يتكلم الآن في حل التعارض، فإنّ كان غير مستقر، جرت القاعدة الأولى من الجمع العرفي، وإن كان مستقراً ولنفرض أنّه كذلك، فإنّ مقتضى القاعدة المذكورة في الحكم الثاني من أحكام التعارض هو التساقط، إلّا أننا لو تأملنا محل الكلام، لوجدنا أنّه من الموارد المستثناة من القاعدة، والذي يلزم إعمال القاعدة الثالثة فيه ـ محل كلامنا في درس اليوم ـ فيُعمل المرجح الأول وهو موافقة الكتاب، فيرى أنّ الرواية المحلّلة وهي رواية الصيقل توافقه، بينما الرواية الأخرى ـ السكوني ـ تخالفه، فتكون الرواية الراجحة هي رواية الصيقل.

وبناءً على هذا، فإنّ الفقية سيفتي بحلية بيع الميتة، ولو سألناه عن الدليل لقال: لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾؛ فإنّه حجّة بعد عدم المقيّد لسقوطه ـ المقيّد (رواية السكوني) ـ بالمعارضة وترجيح معارضه.

التطبيق الثاني

راجع التطبيق المذكور في آخر الدرس السابق، ثمّ حاول تطبيق القاعدة الثالثة الواردة في درس اليوم عليه، فهل يمكن ذلك؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة.*

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص ٦٨٣، ٧٠١، وما بعدها.

٣. *نيل المآرب في شرح المكاسب*: ج١، ص٢٥٩، وما بعدها.

١٨٢
الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة

المدخل

إذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين، فقد يقال بوجود دليل خاص أيضاً يقتضي الحجّية التخييرية، فلا تصل النوبة إلى إعمال قاعدة التساقط التي ذكرناها في الحكم الثاني من أحكام التعارض، وهذا يعني: أن الافتراض الرابع من الافتراضات الخمسة الذي عجز دليل الحجّية العام عن إثباته، توفّر لدينا دليل خاصّ عليه يسمى بأخبار التخيير.

وسنذكر في هذا الدرس أهم هذه الأخبار، وهو رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، وكيفية تقريب الاستدلال بها، والموقف من هذا التقريب وأنّه غير تام.

حدود الدرس

الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصة:

و إذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين، فقد يقال بوجود دليل خاص أيضاً يقتضي الحجّية التخييرية، فلا تصل النوبة إلى إعمال قاعدة التساقط، و هذا يعني أنّ الافتراض الرابع من الافتراضات الخمسة التي عجز دليل الحجّية العام عن إثباته توفّر لدينا دليل خاصّ عليه يسمى بأخبار التخيير.

و لعلّ من أهم أخبار التخيير رواية سماعة عن أبي عبيد الله عليه السلام قال:

سألته عن الرّجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع، فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه.

و الاستدلال بالرواية يقوم على دعوى أنّ قوله: «فهو في سعة حتى يلقاه» بمعنى أنّه مخيّر في العمل بأيٍّ من الخبرين حتى يلقى الإمام فيكون مفاده: جعل الحجّية التخييرية، مع أنّ بالإمكان أن يراد بالسعة هنا عدم كونه ملزماً بالفحص السريع و شدّ الرحال إلى الإمام فوراً و أنّه لا يطالب بتعيين الواقع حتى يلقى الإمام حسب ما تقتضيه الظروف و المناسبات، و أمّا ما ذا يعمل خلال هذه الفترة فلا تكون الرواية متعرّضة له مباشرة، و لكنّ مقتضى إطلاقها المقامي أنّه يعمل نفس ما كان يعمله قبل مجيء الحديثين المتعارضين، و على هذا الاحتمال لا تدل الرواية على الحجّية التخييرية.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس إلى ما تقتضيه القاعدة الرابعة والأخيرة من قواعد الجمع بين الأدلة المتعارضة التي لم يمكن إجراء المرجّحات في حل تعارضها، فلا تصل النوبة لأجل هذه القاعدة إلى التساقط.

وقد ذكرنا أن أهم أخبار التخيير هي رواية سماعة عن الصادق عليه السلام، الآمرة بالإرجاء حالة التعارض؛ لأنه في سعة حتى يلقى الإمام، بتقريب أن قوله: «فهو في سعة حتى يلقاه»، معناه التخيير في العمل بأي الروايتين المتعارضتين، وهو الأمر الذي ردّه المصنف بوجود احتمال آخر في تفسير هذا القول.

أسئلة محورية

١. متى تصل النوبة إلى إعمال قاعدة التخيير للروايات الخاصة؟

٢. استدل على قاعدة التخيير بين الخبرين المتعارضين برواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قرّب هذا الاستدلال؟

٣. ما هو رأي المصنّف في الاستدلال برواية سماعة على قاعدة التخيير في الخبرين المتعارضين مع عدم المرجّح؟

٤. ما هو مقتضى الإطلاق المقامي لرواية سماعة؟

أسئلة تخصصية

١. كيف يمكن تصوّر عدم انطباق المرجحين المذكورين في الدرس السابق على روايتين متعارضتين؟ بيّن ذلك.

٢. ما المقصود بدليل الحجيّة العام؟

٣. لو تأمّلت في الرد الذي ذكره المصنف للاستدلال برواية سماعة، لرأيت أنّ غاية ما فعله هو إبداء احتمال كون المقصود بالرواية هو غير ما ادعّاه المستدلّون بها، فما هو دور هذا الاحتمال؟ وما دخالته في إبطال الاستدلال؟

تطبيقات

التطبيق الأول

راجع التطبيق المذكور في الدرس السابق ـ مسألة الإقرار ـ وطبّق عليه ما أخذته في درس اليوم لتصل إلى ما يفتي به الفقيه في تلك المسألة.

التطبيق الثاني

راجع التطبيق الأول للدرس السابق، هل يمكن أن يكون تطبيقاً لدرس اليوم؟ بيّن وجه ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٦٨٣، وما بعدها.

١٨٣

التعارض بين الأصول العمليّة

المدخل

ذكرنا أوّل بحث التعارض أنّ هذا البحث سيقع في فصول ثلاثة، انتهينا من أوّلها، وقد كان التعارض فيه بين الأدلة المحرزة، ويصل بنا الكلام اليوم إلى الفصل الثاني الذي بين أيدينا، والذي نتكلّم فيه على التعارض بين الأُصول العملية، والتي لو لاحظنا النسبة بينها، لوجدنا أنّ بعضها وارد على بعض، وبعضها مقدّم على بعض لا لوروده عليه بل لحكومته أو أظهريته.

حدود الدرس

٢. التعارض بين الأُصول العمليّة

إذا لاحظنا الأصول العملية المتقدّمة وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض، مثلاً دليل البراءة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال الثابتة، بحكم العقل على مسلك حق الطاعة، و لكنّ في حالات أخرى لا يوجد ورود، فمنها حالة التعارض بين البراءة و الاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض و شكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، و البراءة تقتضي التأمين عنها فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة،

والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة لوجهين:

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة أُخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة و دليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين و المنع عن انتقاضه فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البراءة و حاكماً على دليلها، و هذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقناً بعدم الحرمة، بل مجرد التأمين عن المشكوك.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة، باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، والتأبيد يجعله أقوى دلالة على الشمول والعموم من دليل البراءة.

و منها: حالة التعارض بين الأصل السببي و الأصل المسببي، و قد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب و تقدّم أنّ الأصل السببي مقدّم، و قد فسر الشيخ الأنصاري ذلك على أساس حكومته على الأصل المسببي فلاحظ.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الفصل الثاني من فصول بحث التعارض بين الأدلة، وقد كان التعارض بين الأصول العملية، وقد رأينا خلال البحث أنّ بعض الأُصول وارد على بعض، كورود دليل البراءة الشرعية على أصالة الاشتغال، كما أنّ هناك حالات أخرى لا يوجد فيها ورود.

ومن هذه الحالات تعارض البراءة والاستصحاب؛ فإنّ المعروف تقديم الاستصحاب على تلك لوجهين:

أولهما: الحكومة.

وثانيهما: أظهرية الاستصحاب عرفاً في الشمول من دليل البراءة.

ومن هذه الحالات أيضاً التعارض بين الأصل السببي والمسببي، الذي فسره الشيخ الأعظم على أساس الحكومة.

أسئلة محورية

١. ما هي النسبة بين دليل البراءة الشرعية وأصالة الاشتغال العقلية؟ لماذا؟

٢. قدّم البعض دليل الاستصحاب على دليل البراءة للحكومة، وضّح ذلك ذاكراً مثالاً له.

٣. قدّم البعض دليل الاستصحاب على دليل البراءة لأظهريته، وضحّ ذلك ذاكراً مثالاً له.

٤. أذكر مثالاً لتعارض الأصل السببي والمسببي، ثمّ بيّن المقدّم منهما ووجّه ذلك بناء على ما اختاره الشيخ الأعظمﷺ.

أسئلة تخصصية

١. لماذا كان دليل البراءة الشرعية وارداً على أصالة الاشتغال العقلية، بينما كان دليل الاستصحاب حاكماً على البراءة؟

المقصود بيان علّة كون ذاك وارداً وهذا حاكماً.

٢. إذا كان دليل البراءة وارداً على أصالة الاستصحاب، فما هي النسبة بين دليل الاستصحاب وأصالة الاشتغال؟ ولماذا؟

٣. هل يمكن أن يقع التعارض بين أصالة البراءة العقلية التي قال بها المشهور، وأصالة الاشتغال التي قال بها السيد الشهيدﷺ؟ لماذا؟

٤. ما غرض المصنف من قوله في الوجه الأول لتقديم الاستصحاب على البراءة: «وهذا بخلاف العكس؛ فإنّ دليل البراءة...»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو شكّ الزوج في جواز النظر إلى زوجته بمجرد نيّة طلاقها، فسأل الفقيه عن حكمه حينئذ، فكيف يستنبط الفقيه هذا الحكم؟

ينطلق الفقيه في استنباط هذا الحكم من أوسع الأصول العملية التي يذهب إلى جريانها؟

فلو أنّنا كنّا نبني على مسلك حق الطاعة، فإنّ الأصل الذي ننطلق منه حينئذ هو الحظر، فيكون النظر محرّماً لو كنا نحن وهذا الأصل.

إلّا أنّنا قلنا سابقاً: إنّ هذا الأصل إنّما يجري في كلّ حالة لم يثبت من الشارع فيها ترخيص جدّي بترك التحفظ، ولو رجعنا إلى أدلّة البراءة الشرعية لوجدناها ترخيصاً من هذا القبيل، فتكون واردة على أصالة الاشتغال العقلية، فتقدّم عليها بالورود، فتكون الفتوى هي الجواز للبراءة الشرعية.

إلّا أنّ هذا الكلام، إنّما هو في ما لو كنّا نحن وأدلة البراءة الشرعية، إلّا أنّه لا يمكن الإفتاء بهذه البراءة إلّا إذا خلت من المعارض، سواءً أكان هذا المعارض دليلاً محرزاً أم أصلاً عملياً، ولو تأملنا في ما نحن فيه جيداً، لوجدنا أنّ هناك أصلاً عملياً آخر يجري ليثبت الجواز كما تثبته البراءة، وهو الاستصحاب؛ فإنّ جواز النظر كان ثابتاً قبل نيّة الطلاق، ونشكّ الآن في ارتفاعه، ومقتضى الاستصحاب هو الجواز، وهذا الأصل، وإن كان مقتضاه هو مقتضى البراءة وهو الجواز، إلّا أنّه مقدّم عليها عند التعارض، إمّا بسبب الحكومة، كما في التوجيه الأول المذكور في الدرس، وإمّا للأظهرية المذكورة في التوجيه الثاني.

وبهذا يكون الاستصحاب مقدّماً على البراءة، سواءً أوافقها كما في مثالنا، أم

خالفها كما في المثال المذكور في الدرس، فإذا كان مقدّماً عليها، ففي الحقيقة، كان هوالمقدّم على أصالة الاشتغال، ولعين سبب تقدّم البراءة عليها، فلا تغفل.

التطبيق الثاني

إرجع إلى موضوع الاستصحاب السببي والمسببي المذكور في بحث الاستصحاب، ليكون تطبيقاً من تطبيقات هذا الدرس أيضاً.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٥٥٥، وما بعدها.

٢. مجموعة المصادر التي ذكرناها في بحث الأصل السببي والمسببي.

١٨٤
التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العملية

المدخل

فصول بحث التعارض كما ذكرنا ثلاثة، تناولنا أولها وثانيها، وبين يدينا اليوم ثالثها، المتمثل ببحث التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية.

والذي سنتعرض له في هذا البحث هوتكييف تقدّم الأدلة المحرزَة على الأصول العملية، وسنقسم هذه الأدلة المحرزة إلى أدلة قطعية وغير قطعية، وسنذكر أن تقدّم القسم الأول على الأصول واضح للورود، وأما تقدّم الثاني فهو مورد البحث.

حدود الدرس

٣. التعارض بين الأدلة المحرزة و الأصول العملية

إذا قام دليل محرَز على حكم فلا شكّ في أنّه لا تجري الأصول العملية المخالفة له، و هذا واضح إذا كان الدليل المحرَز قطعياً؛ إذ يكون حينئذ وارداً لأنّ الأُصول العملية أخذ في موضوع دليلها الشكّ، و هو ينتفي حقيقة بورود الدليل المحرزَ القطعي، و أمّا إذا كان الدليل المحرز أمارة ظنية كخبر الثّقة فيتقدّم أيضاً بدون شكّ، و إنّما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره، إذ قد يستشكل فيه بإنّ الأمارة لما كانت ظنية فهي لا تنفي الشكّ حقيقة، و على

هذا فموضوع دليل الأصل و هو الشكّ محقّق، فما الموجب لطرح دليل الأصل و الأخذ بالأمارة؟ و لما ذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل و دليل حجيّة تلك الأمارة؛ فلا نعمل بأي واحد منهما؟ و هناك محاولات لدفع هذا الاستشكال و تبرير تقديم الأمارة على الأصل نذكر منها محاولتين:

إحداهما: أنّ دليل الأصل و إن أُخذ في موضوعه عدم العلم، لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال والمقصود عدم الدليل الّذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعي سواءً كان قطعاً أو أمارة، و عليه فدليل حجيّة الأمارة بجعله الحجّية و الدليليّة لها يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقة، و وارداً عليه و الوارد يتقدّم على المورود.

و المحاولة الأخرى: مبنية على التسليم بان دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم لا بما هو عدم الحجّة، و هذا يعني أنّ دليل حجيّة الأمارة ليس وارداً على دليل الأصل، لأنّه لا ينفي الشكّ و لا يوجِد العلم حقيقة، و لكنّ مع هذا تقدّم الأمارة على الأصل، و هذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، حيث إنّ أدلة الأصول أُخذ في موضوعها الشكّ و عدم القطع، فالقطع بالنسبة إليها قطع موضوعي بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها، فإذا استفيد من دليل الحجّية أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي، فهذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع ينتفي بالأمارة أيضاً، و قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليل حجيّة الأمارة حاكم على دليل الأصل لأنّ لسانه إلغاء الشكّ و تنزيل الأمارة منزلة العلم، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل و يحكم عليه، كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد و ولده» على دليل حرمة الرّبا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة و قد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جمادى الأولى ١٣٩٧ و فرغنا منها بحول اللهً و توفيقه في اليوم السابع من جمادى الثانية في نفس السنة، و الحمد لله بعدد علمه و هو ولي التوفيق.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الفصل الثالث من فصول بحث التعارض بين الأدلة، وهو بحث التعارض بين الأدلة المحرَزة والأدلة العملية (الأصول العملية)؛ فإذا كان الدليل المحرَز قطعياً، تقدّم على دليل الأصل العملي لوروده عليه؛ لأنّ موضوع الأُصول العملية وهو الشكّ سينتفي حقيقة حينذاك.

وأما إذا كان ظنياً، فإنّه يتقدّم بدون شكّ، وإنّما البحث في تكييف هذا التقدّم الذي تُذم فيه محاولتان:

الأولى: ورود الدليل المحرَز الظنّي، فإنّه ينفي حقيقة موضوع دليل الأصل العملي وهو الحجّة.

الثاني: حكومة الدليل المحرَز الظنّي؛ فإنّه يقوم مقام القطع الموضوعي بعد تنزيله منزلة العلم.

أسئلة محورية

١. ما وجه تقديم الدليل المحرز القطعي على أدلة الأصول العملية؟ بيّن ذلك بوضوح، ممثلاً لما تقول.

٢. إذا كان الدليل المحرَز أمارة ظنية كخبر الثقة، فقد استشكل في تقديمه على أدلة الأصول العملية، بيّن ذلك بالتفصيل مع ذكر المثال.

٣. بيّن وجه تقدّم الدليل المحرز غير القطعي على أدلة الأُصول العملية بالبناء على الورود.

٤. وضّح محاولة البعض توجيه تقدّم الدليل المحرز الظني على أدلة الأصول العملية على أساس قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

٥. ما وجه الارتباط بين قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، ونظرية تقدّم الدليل المحرَز على أدلة الأُصول العملية بالحكومة؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أن نتصوّر عملية استنباط لا يتعارض فيها دليل محرَز مع أصل عملي؟ بيّن ذلك.

٢. ما المراد من القطع المأخوذ في قولهﷺ «الدليل المحرَز القطعي»؟ أذكر لذلك مثالاً.

٣. ذكرنا في الحكم الثالث من أحكام التعارض بين الأدلة المحرزة، أنّ حجيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعي، فكيف يُدّعى اليوم أنّ دليل الأصل ـ كقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ يطرح ويؤخذ بالأمارة؟ بيّن ذلك.

٤. ذهب أصحاب المحاولة الأولى في تقديم الدليل المحرَز القطعي على دليل الأصل العملي، إلى أنّ العلم المأخوذ عدمه في موضوع دليل الأصل قد لوحظ كمثال للحجّة لا للعلم والقطع فقط، ما الدليل الممكن إدعاؤه لذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

هل يصحّ للانسان أن يبيع دمه؟ سؤال وجّه إلى الفقيه، فكيف تراه يفعل ليستنبط حكم بيع الانسان دمه؟

كما ذكرنا مراراً، فإن الفقيه ينطلق من الأصل العملي الجاري في محل البحث، وبما أنّنا نتكلّم على حكم وضعي ـ الصحة والبطلان ـ فإنّ الأصل العملي يقتضي عدم الصحّة؛ باستصحاب ملك البائع لدمه، والمشتري لماله.

إلّا أن الفتوى طبق الأصل العملي فرع عدم الدليل المحرز على خلافه، ولو بحث الفقيه في ما نحن فيه، لوجد قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ المتناول بإطلاقه بيع الدم بعد وجود فائدة محلّلة مقصودة فيه، فتكون الآية الشريفة متقدّمة على الأصل العملي، وقاطعة للعمل به، فلو كنا نحن وهذه الآية، لكان اللازم الإفتاء بالصحة، نعم، لابدّ

لذلك من الفحص وعدم الظفر بدليل مقيّد لهذه الآية مانع عن البيع، وهو العمل الذي لابدّ للفقيه من القيام به، وإلّا كان متقدّماً على الآية لقواعد الجمع العرفي التي ذكرناها في الحكم الأوّل من أحكام التعارض.

وبقي عليك عزيزي الطالب أن تذكر وجه تقدّم الآية المباركة على دليل الأصل.

التطبيق الثاني

يجب أن تلاحظ أنّ الدليل المحرّز الذي يقطع العمل بالأصل لا يتوقّف عند حدّ الروايات والآيات؛ فإنّه قد يكون إجماعاً، أو سيرة، أو دليلاً، عقلياً، فلو سألنا عن حكم حلق اللحية مثلاً، فإنّ مقتضى الأصل العملي الجاري في الحكم التكليفي على مبنى السيد الشهيد هو أصالة الاشتغال المحرِّمة، ثمّ تأتي نوبة الترخيص الجدّي بأدلة أصالة البراءة القاضية بعدم الحرمة، ثمّ يأتي دور البحث عن دليل محرز معارض للأصل، فقد يجد الفقيه هنا إجماعاً، أو سيرة متشرّعية مثلاً على الحرمة، فإنّ العمل سيكون على طبقهما؛ لتقدّمهما على الأصل العملي عند التعارض، فلاحظ ولا تغفل.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٥، ص٥٣٩، وما بعدها؛ *وتقريرات* السيد الهاشمي: ج٦، ص٣٣٩، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٤٩٧، وما بعدها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المنابع

القرآن الكريم.

١. الأصفهاني، محمد حسين، *الفصول في الأصول*، الطبعة الحجرية.

٢. ـــــــ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، تحقيق: أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

٣. الاعتمادي، مصطفى، *شرح الرسائل*، ط ٨ ـ قم، ١٤١٤هـ.

٤. الأنصاري، الشيخ مرتضى، *كتاب الصلاة*، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

٥. ـــــــ *المكاسب*، طبع مؤسسة إسماعيليان ـ قم.

٦. ـــــــ *كتاب المكاسب*، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، قم، ط ٣، ١٤٢٠ق.

٧. ـــــــ *فرائد الأصول*، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، النسخة الحجرية.

٨. البحراني، الشيخ يوسف، *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، نشر جماعة المدرّسين ـ قم.

٩. بهجت، محمد تقي، *توضيح المسائل*، انتشارات شفق، قم.

١٠. التبريزي، ميرزا جواد، *صراط النجاة* (استفتاءات السيد الخوئي مع تعليقة الميرزا جواد التبريزي)، نشر دفتر بركزيده ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

١١. الحائري، السيد كاظم، *مباحث الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر الأصولية)، ط ١، ١٤٠٧ هـ وما بعدها.

١٢. الحكيم، السيّد محسن، *حقائق الأصول*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر ـ قم.

١٣. ـــــــــ، *مستمسك العروة الوثقى*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.

١٤. ـــــــــ *نهج الفقاهة*، نشر ٢٢بهمن ـ قم.

١٥. ـــــــــ *مناسك الحجّ*، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.

١٦. الحكيم، السيّد محمد تقي، *الأصول العامة للفقه المقارن*، تحقيق: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط٢، ١٩٩٧م.

١٧. الخامنئي، لاسيّد علي الحسيني، *أجوبة الإستفتاءات*، دار النبأ للنشر والتوزيع ـ قم، ١٤١٥هـ.

١٨. الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدّسة.

١٩. الخلخالي، سيد رضا، *معتمد العروة الوثقى* (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية) كتاب الحجّ، منشورات مكتبة دار العلم ـ قم، ١٣٦٤ش.

٢٠. الخميني، السيّد روح الله، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢١. ـــــــــ، *كتاب الطهارة*، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ١٤١٠هـ.

٢٢. ـــــــــ *المكاسب المحرّمة*، مؤسسة تنظيم ونشر: آثار الإمام الخميني، ط١، ١٣٧٣ش.

٢٣. ـــــــــ *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٤. ـــــــــ *تحرير الوسيلة*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

٢٥. ـــــــــ، *كتاب البيع*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ط٥، ١٤١٥هـ.

٢٦. الخميني، السيد مصطفى، *تحريرات في الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١.

٢٧. الخوانساري، سيد أحمد، *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*، مطبعة الصدوق، طهران، ط٢، ١٤٠٥.

٢٨. الخوئي، السيّد أبوالقاسم بن السيّد علي أكبر، *مباني تكملة المنهاج*، المطبعة العلمية ـ قم، ط٢، ١٣٩٦.

٢٩. ـــــــــ *أجود التقريرات* (تقريرات دروس الميرزا النائيني الأصولية)، طبع مكتبة المصطفوي ـ قم.

٣٠. ـــــــــ *منهاج الصالحين*، نشر مدينة العلم ـ قم، ط٢٨، ١٤١٠هـ.

٣١. ـــــــــ *البيان في تفسير القرآن*، نشر أنوار الهدى ـ قم، مطبعة فروردين.

٣٢. ـــــــــ *المسائل المنتخبة*، نشر مدينة العلم ـ قم، ط١٥، ١٤١٢هـ.

٣٣. زين الدين، الشيخ محمد أمين، *كلمة التقوى*، ط٣، مطبعة مهر ـ قم، ١٤١٣هـ.

٣٤. السبحاني، الشيخ جعفر، *تهذيب الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الإمام الخميني الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٥هـ.

٣٥. السيستاني، السيّد علي الحسيني، *منهاج الصالحين*، نشر مكتب السيد السيستاني ـ قم، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٦. الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي، *الدروس الشرعية*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤١٧هـ.

٣٧. ـــــــــ *القواعد والفوائد*، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد ـ قم.

٣٨. ـــــــــ *اللّمعة الدمشقية*، تعليق: السيد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.

٣٩. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٠. ـــــــــ *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، الطبعة الحجرية.

٤١. ـــــــــ *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، مع حواشي و تعليق: السيد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.

٤٢. ـــــــــ *المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفية*، نشر: دارالتبليغ الإسلامي، قم، ط١، ١٣٨٧ش.

٤٣. الشوكاني، محمد بن علي، *نيل الأوطار*، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣م.

٤٤. الصافي، الشيخ حسن، *الهداية في الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأُصولية)، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر ﷺ ـ قم، ط١، ١٤١٧هـ

٤٥. الصدر، الشهيد السيد محمد باقر، *دروس في علم الأصول ـ الحلقة الأولى*، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، طبعة إسماعيليان، ١٩٩١م.

٤٦. ــــــ *دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثانية*، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٩٩١م.

٤٧. ــــــ *دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثالثة*، تحقيق وتعليق: السيد علي حسن مطر، ط١، ١٤٢١.

٤٨. ــــــ *المعالم الجديدة للأصول*، إصدار مكتبة النجاح، طهران، ط٢، ١٩٧٥م.

٤٩. ــــــ *الأسس المنطقية للاستقراء*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٢هـ.

٥٠. ــــــ *فلسفتنا*، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ـ قم، ط٢، ١٤١٣هـ.

٥١. ــــــ *الفتاوى الواضحة*، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٥٢. ــــــ *التعليقة على منهاج الصالحين*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٥٣. الطباطبائي، السيد علي، *رياض المسائل*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٤. الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، *تهذيب الأحكام*، دار الكتب الإسلامية ـ قم، ١٣٩٠هـ.

٥٥. ــــــ *الاستبصار*، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.

٥٦. ــــــ *العدّة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط١، ١٤١٧هـ.

٥٧. العاملي، حسن عبد الساتر، *بحوث في علم الأصول*، تقريرات درس السيد الشهيد الصدر، نشر محبّين ـ قم، ١٤٢٣هـ.

٥٨. العاملي، الحسن بن، *معالم الدين وملاذ المجتهدين*، منشورات مكتبة السيد المرعشي ـ قم، ١٤١٣هـ.

٥٩. العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.

٦٠. العاملي، السيد محمد علي، *مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٦١. العراقي، الشيخ ضياء الدين، *مقالات الأصول*، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٤هـ.

٦٢. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، *تذكرة الفقهاء*، منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية لمؤسسها الشيخ عبد الكريم التبريزي.

٦٣. ــــــــ *مختلف الشيعة*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

٦٤. العيداني، محمود، *من سلسلة الفقه التعليمي*، ج ١، نشر: المؤلف، ط ١، ١٤٢٥هـ.

٦٥. ــــــــ *نيل المآرب في شرح المكاسب*، ج ١، ٢ و٣، نشر: ريحانه بيامبر ـ قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٦٦. الغروي، ميرزا علي، *التنقيح في شرح العروة الوثقى*(تقريرات درس المحقّق الخوئي الفقهية) ـ *كتاب الصلاة*، نشر دار الهادي للمطبوعات، قم، ط٣، ١٤١٠هـ.

٦٧. ــــــــ *التنقيح في شرح العروة الوثقى*(تقريرات درس المحقّق الخوئي الفقهية) ـ *كتاب الطهارة*، ط ٤، قم، ١٤١٧هـ.

٦٨. الفياض، الشيخ محمد إسحاق، *محاضرات في علم الأصول* (تقريرات درس المحقق الخوئي الأصولية)، نشر دار الهادي للمطبوعات، ط ٣، ١٤١٠هـ.

٦٩. القاضي المغربي، النعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، تحقيق: آصف فيضي، نشر دار التعارف، ١٣٨٣هـ.

٧٠. القطيفي، السيد منير، *الرافد في علم الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد السيستاني الأصولية)، مطبعة مهر ـ قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

٧١. القمي، الميرزا أبو القاسم، *قوانين الأصول*، النسخة الحجرية.

٧٢. الكاظمي، محمد علي، *فوائد الأصول* (تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

٧٣. الكلانتري، أبو القاسم، *مطارح الأنظار* (تقريراً لأبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري الأصولية)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، الطبعة الحجرية.

٧٤. الكلبايكاني، السيد محمد رضا، *إرشاد السائل*، دار الصفوة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ

٧٥. الكوكبي، أبو القاسم، *مباني الاستنباط*(تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٧٦. المحقق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم، جعفربن الحسن الهذلي، *المعتبر في شرح المختصر*، الطبعة الحجرية.

٧٧. ــــــــ *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*، تعليق: السيد صادق الشيرازي، نشر: الاستقلال ـ طهران، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٧٨. المرتضى، علي بن الحسين، الشهر بالشريف المرتضى، *الذريعة الى أصول الشيعة*، تصحيح ومقدمة وتحقيق: أبو القاسم كرجي، نشر جامعة طهران.

٧٩. المروّج، محمد جعفر، *هدى الطالب الى شرح المكاسب*، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

٨٠. ــــــــ *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*، مطبعة نمونه ـ قم، ١٤١٢هـ.

٨١. القمي، الشيخ عباس، *مفاتيح الجنان*، دعاء كميل.

٨٢. المظفر، الشيخ محمد رضا، *المنطق*، مؤسسة اسماعيليان ـ قم، ط ٤، ١٣٦٨ هـ.ش.

٨٣. ــــــــ، *أصول الفقه*، منشورات الفيروزآبادي ـ قم، ط٣، ١٣٨٠هـش.

٨٤. ــــــــ، *أصول الفقه*، دارالتبليغ الإسلامي، التابع للحوزة العلمية في قم، ط ٤، ١٣٧٠هـ ش.

٨٥. الأردبيلي، أحمد الشهير بالمقدّس الأردبيلي، *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*، تصحيح وتعليق: العراقي ـ الاشتهاردي ـ اليزدي الأصفهاني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٨٦. النجفي، الشيخ محمد حسن، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٩، ١٣٦٨هـ ش.

٨٧. النراقي، أحمدبن محمد مهدي، *مستند الشيعة في أحكام* الشريعة، منشورات مكتبة السيد المرعشي، قم، الطبعة الحجرية.

٨٨. الشاهرودي، السيد علي، *دراسات في علم الأصول* (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٩٩٨م.

٨٩. الشاهرودي، سد علي،محاضرات في الفقه الجعفري (تقريرات درس المحقق الخوئي الفقهية)، دار الكتاب الإسلامي في قم، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٩٠. الهاشمي، السيد محمود، *بحوث في علم الأصول*(تقريرات درس السيد الشهيد الصدر في الأصول)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.

٩١. البهسودي، السيد محمد سروَر، المعروف بالواعظ البهسودي، *مصباح الأصول*(تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، منشورات مكتبة الداوري ـ قم، ط ٤، ١٤١٥هـ.

٩٢. اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي، *العروة الوثقى*، مطبعة إسماعيليان ـ قم.